L'ORIENTATION LACANIENNE

SILET

JACQUES-ALAIN MILLER

1994-1995

DEPARTEMENT DE PSYCHANALYSE DE PARIS VIII

SILET I
Jacques-Alain Miller
Cours du 23 novembre 1994

Je vous remercie d'être là à m'attendre. Je vous fais mes excuses pour ce retard qui dépasse mon retard académique habituel, et qui est dû à ce que la personne qui m'accompagnait s'est égarée. Je vous remercie d'être là alors que ce cours avait été assez discrètement annoncé pour que je puisse caresser l'idée de ne parler que pour quelques-uns.

Le choix d'un titre, j'en ai senti cette fois le poids. Le choix d'un titre engage et, quand il s'agit de ce cours, il m'engage à l'aveugle, ou du moins à tâtons. Ce cours, en effet, est pour moi une recherche et, ce que je cherche, je ne le connais pas à l'avance. C'est le principe du paradoxe qu'expose le *Ménon* de Platon: comment peut-on chercher à connaître ce que l'on ne connaît pas du tout?

C'est de là que Platon a introduit pour la première fois son hypothèse de la réminiscence, selon laquelle connaître c'est se souvenir. On pourrait imaginer, par là, que la psychanalyse est un exercice éminemment platonicien, si on négligeait que le sujet supposé savoir par lequel elle opère est une méconnaissance de l'inconscient.

L'hypothèse que connaître c'est se souvenir, autorise à mettre en doute l'idée même de rechercher ce qu'on ne connaît pas. La recherche ne serait que soi-disant, elle ne serait qu'un rappel, qu'un retour, qu'une revenue, que la levée d'une méconnaissance. C'est ainsi qu'il faut entendre la formule: *Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé.* Au moment même où il le cherche dans le désarroi, Dieu est déjà là auprès d'Augustin. Et l'absolu de notre cher Hegel est déjà là auprès de nous, ou veut être auprès de nous, avant même que s'entame l'odyssée de *La Phénoménologie de l'esprit.*

Il y a aussi la solution d'Epicure qui a recours, pour résoudre le paradoxe, à ce néologisme qu'il a forgé de la *prolepse,* de l'anticipation, qui est toujours déjà là sans doute mais, comme l'écrit un excellent commentateur, toujours déjà là dans le fonctionnement du langage et de la pensée.

Donc, en donnant un titre pour ce que je n'ai pas dit encore, j'anticipe - j'anticipe à partir de ce que je vous ai dit. Et quand je dis *vous,* ce n'est pas vous seulement. Ce sont aussi les *vous* auxquels je me suis adressé dans l'intervalle de temps écoulé depuis que j'ai quitté cette place.

En effet, ce que j'anticipe de ce que j'ai à vous dire cette année, je l'ai découvert par trois des exposés que j'ai prononcés dans cet intervalle. Le premier à Paris que j'ai consacré au texte de Freud: *Construction en analyse,* après en avoir fait un essai à Milan où j'avais commenté *Analyse finie et infinie.* Le second exposé s'est déroulé à Buenos Aires, à l'occasion des Journées d'étude de nos collègues argentins, sous le titre: "Images et regards". Le troisième à Athènes que j'avais annoncé sous un titre que je croyais astucieux: "L'*agalma* de Lacan".

C'était astucieux, à mon sens, d'utiliser un mot grec pour m'adresser aux Grecs. J'ai dû déchanter en découvrant sur place qu'en grec moderne ça n'a pas la même signification. Ca veut dire seulement *statue*. J'avais donc annoncé: "La statue de Lacan". Ca m'avait assez surpris pour qu'au fond je parte de cette confusion. Est-ce que ça voulait dire que j'élevais une statue à Lacan? Possible... Est-ce que ça voulait dire que je retrouvais la statue de Lacan? Quand on voit dans quel état sont les statues là-bas...

Bref, je me suis aperçu qu'en définitive ces trois petites prises de parole tournaient en fait toujours autour du même point - point que j'avais entrepris sans le savoir - et que, chaque fois, je ne faisais que l'effleurer, à savoir que je passais en tournant un peu la tête, que je me retournais pour jeter un regard, mais que je ne le regardais pas en face. Je me suis aperçu en même temps que c'était là, aussi bien, que conduisait mon chemin de l'an dernier.

Un titre est classiquement l'ellipse du contenu, son résumé, et cela est bien difficile pour ce qui n'est pas encore. Ce peut être aussi l'énoncé de la forme. Montaigne dit: *Essais*. Ca désigne la forme nouvelle qu'il donne à son discours. Lacan dit froidement: *Ecrits*. Sous quelle forme est-ce que j'expose ici, et dont je pourrais faire mon titre? J'ai trouvé quelque chose comme: "Soliloques en zigzag". Ca dit bien ce que ça veut dire. Ca dit que je parle tout seul, avec le soutien de votre présence. Et ça dit aussi que je ne vais pas tout droit. Le zigzag décrit assez bien cette démarche qui est assez heurtée et saccadée - chacun de ces petits discours hebdomadaires tendant à se boucler sur lui-même, tout en appelant le complément à venir.

"Soliloques en zigzag" n'est pas le titre que j'ai retenu, parce qu'il vaudrait finalement pour l'ensemble de ce cours que j'ai appelé "L'orientation lacanienne". C'est plus sérieux que "Soliloques en zigzag". Je l'ai appelé "L'orientation lacanienne" pour dire la boussole que j'ai choisie dans ce que j'énonce ici. Mais, cette boussole, je la mets en oeuvre en manière de contre-dogme - du moins j'essaye - et, de ce fait, elle m'inspire des zigzags.

Donc, finalement, mon titre ne sera ni l'ellipse du contenu ni l'énoncé de la forme, mais simplement un signifiant - simplement un signifiant sur lequel prendre appui, c'est-à-dire un point de départ, un fil, une rampe. Pour cette année, mon titre sera donc: *"Silet"*. C'est du latin. Pour en donner un repérage grammatical et lexical précis, il s'agit de la troisième personne du présent de l'indicatif du verbe *silere*, que l'on peut traduire par *se taire*. Mais *se taire* serait plutôt du côté de *tacere*, alors que *silere* serait plutôt *rester silencieux* - rester silencieux comme verbe actif. On n'est pas obligé de le réfléchir, comme quand on dit *se taire*. Quand on dit *se taire*, il y a toujours l'idée qu'on se fait taire ou qu'on vous fait taire, alors qu'ici c'est l'activité de garder le silence.

Si je le mets en latin, c'est que, en latin, c'est un syntagme complet. Vous n'êtes pas obligé d'ajouter un nom ou un pronom qui indiquerait le sujet du verbe - de telle sorte que si nous pensons en français, il reste une ambiguïté: est-ce *il* ou *elle?* C'est précisément pour cette raison que je le dis en latin.

Qui reste silencieux dans la psychanalyse ? C'est l'analyste. On peut lui en faire le reproche: *vous ne dites rien!* Ca sera d'ailleurs le thème et le titre de Journées d'étude qui se dérouleront dans une année pour centrer la question de l'interprétation. C'est l'analyste qui reste silencieux, mais c'est aussi la pulsion - la pulsion silencieuse. A la fin du *Moi et le ça,* Freud

évoque dans un mi-jour, comme le dit Lacan, le silence que les pulsions de mort ferait régner dans le ça. Le silence, c'est un rapport éminent du sujet au signifiant, et ce silence est là, si je puis dire, à la croisée des chemins de l'analyste et de la pulsion. J'aurais pu introduire ça sous la forme d'une devinette: qu'est-ce qu'il y a de commun entre un analyste et une pulsion? Réponse: le silence.

Eh bien, c'est bien ça ! Je voudrais parler du silence ! C'est certainement très difficile de parler du silence, de parler en étant, si je puis dire, à la hauteur du silence, à la hauteur de la force qu'il y a dans le silence, dans le *ne rien dire*, dans le *ne pas piper mot*. Motus et bouche cousue...

Je parlais des Journées d'étude, eh bien, il y en a une qui doit se dérouler dans un an, sous le titre: "Les pouvoirs de la parole", et pour laquelle les responsables de cette Journée ont fait une affiche qui, je dois le dire, est assez géniale. Pour illustrer les pouvoirs de la parole, cette affiche représente une bouche fermée. On ne saurait mieux dire.

Certes, vous pouvez prendre le silence de l'Autre pour un consentement, conformément à la sagesse qui formule que *qui ne dit mot consent*. Mais, ce consentement, c'est votre interprétation du silence, c'est à vos risques et périls. Ce qui peut, éventuellement, obliger l'analyste à l'ouvrir, cette bouche, c'est pour dire qu'il n'est pas d'accord. Voilà une intervention précieuse de l'analyste: son éventuel *pas d'accord*.

Mais enfin, cette année, je voudrais surtout parler du silence. C'est d'ailleurs ce que fait l'analyste. Quand il parle, il parle - ou devrait parler - à partir du silence. Il devrait parler à partir du silence, et même garder le silence tout en parlant. C'est peut-être le secret de l'interprétation: préserver ainsi la place de ce qui ne se dit pas ou de ce qui ne peut pas se dire, accorder sa parole, moins à la parole de l'Autre, à la parole de celui qui est là pour parler, qu'à ce qu'elle tait. Le sujet du verbe *silet*, ce pourrait être, en effet, aussi la parole. La parole garde le silence, et même, peut-on dire, elle défaille devant la jouissance.

On l'aperçoit déjà quand Freud nous propose son paradigme du fantasme *"Un enfant est battu"*, où il note d'entrée que c'est le plus difficile à dire, que c'est l'aveu qui s'extrait avec le plus de peine. Mais on l'aperçoit aussi dans le cours de sa démonstration où il note que le pivot du fantasme est ce dont on ne se souvient pas, ce dont il n'y a pas réminiscence et qu'on est obligé de reconstruire, ce qui répond à une nécessité logique, à un *donc*, mais qui est en fait - disons-le de façon matérialiste - quelque chose qu'on ne peut pas dire. Il y a le silence au coeur du fantasme.

Ça se découvre de façon pathétique quand on voit un sujet qui se découvre en proie à une pulsion où, le moins que l'on puisse dire, est qu'il ne s'y reconnaît pas. Le sujet doit admettre qu'il est exhibitionniste et que, quoi qu'il en ait, il ne peut pas s'empêcher de servir une pulsion qu'il réprouve. Alors, pour décrire ça, il y a, chez ce sujet, chez ce sujet disert, comme un *fading* de la parole. Alors c'est: *silet*. C'est d'ailleurs déjà extraordinaire qu'il ait quand même trouvé le chemin de l'analyse, essayé de gagner sur ce silence.

J'ai dit que je voulais parler du silence, mais pas seulement. Disons plutôt: des affinités du silence et de la jouissance. Ces affinités se voient d'emblée, pour autant que la honte, la culpabilité s'attachent volontiers à la jouissance chez le névrosé et en empoisonnent la source. Mais il y a une

affinité plus profonde entre le silence et la jouissance, il y a une défaillance qui est, me semble-t-il, plus essentielle de la parole devant la jouissance. Par exemple, Lacan dit de la femme que *silet* - qu'elle garde le silence sur sa jouissance, sur sa jouissance au-delà.

Si je veux parler du silence et de ses affinités avec la jouissance, c'est aussi à partir d'un constat, je pourrais dire d'un constat clinique: l'arrachement qu'il me faut pour parler. Dans ce cours, je suis passé en public de la position de l'enseignant professionnel - il y a déjà plus d'une décennie - à celle d'analyste professionnel, et, ce faisant, j'ai découvert quelque chose qu'on pourrait appeler, me semble-t-il, *jouir du silence* - jouir du silence quand on ne parle plus dans l'analyse. Sans doute ce n'est pas le plus important, mais c'est bien là une insidieuse jouissance de ne pas parler.

Ce *ne pas parler* est aussi bien ce qui est recommandé pour un analyste: ne parler qu'à l'économie, ou au moins ne parler qu'à bon escient. Parfois, sans doute, mettre un coup de parole quand c'est indiqué, mais enfin, il reste que cette position est assise sur un *silet.* Eh bien, cette position, ça s'infiltre de jouissance. Ca rend d'ailleurs le fait d'enseigner et de parler en public d'autant plus nécessaire.

Il y a donc cette jouissance de ne pas parler. J'aurais pu donner comme titre: "Jacques-Alain *silet*", et puis jouir de ne pas parler. Ou alors j'aurais dit: *sileo,* je garde le silence - et je resterais là muet. Je ne peux pas m'empêcher de penser que Lacan ait allé vers le silence, et que l'on pourrait dire - ça ne paraîtrait pas abusif - que Lacan *silet*, que Lacan fait silence. Ce cours, les enseignements qui se donnent dans le même ensemble, sont faits sans doute pour couvrir ce silence. Notre babillage est sans doute fait pour couvrir ce silence et ne le rendre que d'autant plus présent. C'est un silence que Lacan a interprété: est-ce qu'il consent ou est-ce qu'il garde un silence réprobateur?

Ces affinités de la jouissance et du silence, je peux les approcher à partir de ce petit affect dont j'ai fait témoignage. C'est que sans doute, la parole, c'est, comme nous disons après Lacan, l'épreuve du manque-à-être. C'est l'épreuve, pour le sujet, d'une division. La parole, c'est une machine à se perdre. On dit plus qu'on ne veut, on dit moins, on dit autre chose, on dit à côté, on dit le contraire. C'est une machine que Lacan appelait les défilés du signifiant, et qui en elle-même impose le manque et le détraquage - une erreur de calcul quelque part. Mais, précisément, la jouissance, il n'est pas sûr qu'elle soit du registre du manque. Par sa face la plus profonde, on peut même dire qu'elle ne laisse pas place au manque.

C'est là que la différence du plaisir et de la jouissance mérite d'être rappelée. Le plaisir a un contraire qu'on appelle souffrance ou douleur. C'est un binaire - un binaire signifiant. On a eu l'idée avant Freud, au XVIIIe siècle, dans la philosophie des Lumières, d'agir sur l'homme par ce binaire du plaisir et de la souffrance, d'associer le bien au plaisir et le mal à la souffrance, et ainsi de savamment encourager l'homme à progresser dans le bon sens - ce qui suppose, il faut bien le dire, un contrôle totalitaire de l'environnement: contrôler cet environnement de façon à ce que les expériences du petit d'homme soient conformes, et que chaque fois qu'il fait mal, il le paye d'une petite souffrance juste dosée, afin qu'il se remette dans l'axe qui convient. Là, on peut le dire, se sont déployés tous les sadismes des philanthropies.

Cette idée simple d'opposer le plaisir et la souffrance, qui répond, semble-t-il, à l'expérience immédiate, s'accompagne de la notion antique que l'homme cherche son plaisir. On peut évidemment affiner la notion, à savoir qu'il cherche son avantage, qu'il cherche éventuellement des satisfactions d'amour propre, d'amour de soi. Un la Rochefoucauld a pris comme ça, en enfilade, l'ensemble du comportement humain pour désillusionner à chaque fois le lecteur, et lui montrer qu'à travers des méandres, la boussole reste en fait la même, fixée sur le nord de l'amour de soi.

En raffinant encore davantage, on peut faire de cette fin, de cette fin unique de l'homme, ce qui lui est utile, et ça suppose éventuellement un calcul supplémentaire à propos du plaisir, c'est-à-dire la considération qu'un plaisir immédiat peut amener des inconvénients ultérieurs et que donc, pour un avantage plus grand, il faut savoir supporter un désagrément momentané - l'utile devenant ainsi la boussole de bord.

Ce binaire a été au fond dérangé par la notion qui est apparue avant Freud, indépendamment de lui, à savoir qu'on pouvait bien trouver son plaisir dans la douleur, et même son bonheur dans le crime. Ca dérange évidemment cette construction. Ce que Freud a fixé, c'est que par en-dessous de ce qui se distingue comme plaisir et souffrance dans l'expérience, il y a, invariable, quelque chose qui se satisfait et qu'on ne sait pas. C'est à ça que Lacan a donné le nom français de *jouissance*. On peut dire, bien sûr, que le plaisir est aussi jouissance, mais, la question, c'est que jouissance peut être aussi bien plaisir ou souffrance éprouvés.

Lacan a progressivement spécialisé le terme de jouissance pour qualifier cette satisfaction dite inconsciente et qu'on ne sait pas. De telle sorte qu'à ce niveau-là, pas de manque. Sans doute, peut-on tirer de Freud la notion que le fonctionnement de ce qu'il appelle l'appareil psychique conduit invariablement à l'insatisfaction. Mais, en même temps, on trouve aussi, chez lui, l'observation, la démonstration que ça jouit toujours. A ce niveau-là - à ce niveau qui est bien sûr à préciser -, il y a comme une complétude. Par quelque voie par où ça passe, le résultat, c'est jouissance. Le sujet, à l'occasion, ne s'y reconnaît pas, ne s'y retrouve pas, et c'est ce que Lacan traduisait en disant acéphale la pulsion, ou encore en écrivant, à la place du *ça jouit*, un *se jouit*. Ou en passant du *je pense donc je souis* à *je pense donc se jouit*.

C'est une notation que l'on trouve exprimée sous une forme très élémentaire dans le *Séminaire XI*, page 151, au début du chapitre qui s'intitule précisément "Démontage de la pulsion", et qui situe bien ce paradoxe de la jouissance qu'il y a toujours. *"Les patients,* dit Lacan, *ne se satisfont pas, comme on dit, de ce qu'ils sont. Et pourtant, nous savons que tout ce qu'ils sont, tout ce qu'ils vivent, leurs symptômes mêmes, relève de la satisfaction".* Le paradoxe, c'est que, *"en étant dans cet état si peu contentatif, ils se contentent".* Et il ajoute: *"Toute la question est justement de savoir qu'est-ce que c'est que ce qui est là contenté."*

Voilà une perspective prise sur le sujet qui paraît bien inhumaine puisque - même si elle n'est pas la seule que l'on puisse prendre - elle conduit à mettre entre parenthèses la plainte, la souffrance exprimée, déclarée, pour chercher en quoi finalement ça s'arrange pour celui qui est là à récriminer.

Comment est-ce que ça atteint ce que Lacan appelle *"sa sorte propre de*

satisfaction"? Il y a là une petite indication. *Sa sorte propre de satisfaction*, ça dit qu'il y a comme un *x*. Cette satisfaction, on ne sait pas laquelle c'est, mais, ce que nous avons devant nous, en analyse, c'est un système qui atteint sa sorte propre de satisfaction. C'est le point de vue sur le sujet que Lacan a résumé en une phrase de sa *Télévision* que j'ai déjà citée plusieurs fois, à savoir que *"le sujet est heureux"*.

Ca justifierait, au fond, la séance unique dont rêvait un collègue américain. Il la voyait assez longue d'ailleurs... Constatant que c'était plutôt dans les premières séances qu'il y avait une abondance du matériel, du matériel informatif si je puis dire, et qu'on avait déjà été, pour des raisons de sécurité sociale, jusqu'à des traitements brefs de douze séances remboursées, il concevait fort bien, par un passage presque à la limite, qu'on pouvait réduire les douze séances à une seule - une séance un peu longue, une journée...

Evidemment, avec le point de vue que j'énonce ici, ça pourrait être de convaincre le sujet, à la fin de l'exposé de ses maux, et avec une poignée de main, non pas que tout s'arrangera, mais que tout s'est déjà arrangé. Ce n'est évidemment pas ainsi que ça se passe. Nous nous autorisons à nous mêler de quelque chose - le paradoxe étant qu'à ce niveau-là, encore une fois, pas de manque. Ce n'est pas la rhétorique du manque, si je puis dire, qui est valable dans cette perspective. Dans cette perspective, on a du plein. Mais Lacan invite à penser que néanmoins, si nous nous mêlons de cette affaire, de ce système qui marche si bien, qui s'entretient, c'est que l'état de satisfaction est à rectifier - à rectifier au niveau de la pulsion.

Ca, au fond, c'est énorme. Il s'agit de savoir comment est-ce que la parole, l'épreuve du manque-à-être que constitue la parole, serait susceptible d'obtenir précisément cette rectification de l'état constant de satisfaction. C'est ça le point. C'est ça le point que j'évoque, que je souligne même, et qui revient, et dont je dis en définitive que je ne l'ai jamais vraiment regardé en face: comment est-ce que la parole permet de rectifier l'état constant de satisfaction de ce système où tout s'arrange?

Donc, sous le titre de *"Silet"*, je voudrais procéder à une certaine étude de ce qu'il faut là que je pluralise, à savoir une étude *des* modes de jouissance. C'est ce qui est déjà impliqué par cette *sorte propre de satisfaction*. A partir du moment où l'on prend la perspective de ce registre où il n'y a pas de manque, et si néanmoins il est question d'une modification, d'un changement, et même - gardons ce mot qui est fort - d'une rectification, alors, nécessairement, on est conduit à une pluralisation.

En effet, s'il n'y a pas de manque à ce niveau, il faut au moins qu'on puisse dire que l'on passe d'un mode de jouissance à un autre - passage dont le résultat sera toujours ce solde positif mais obtenu différemment. Il faut bien que la différence soit dans la manière d'obtenir ce résultat constant, et c'est là donc qu'il faut entrer: dans ces différences des modes de jouissance.

Au lieu de cet austère *silet*, j'aurais pu dire *manières de jouir*, mais enfin, je ne sais pas ce que ça m'aurait valu comme public. J'ai donc préféré *silet*. Au fond, ça conserve la notion de cette finalité unique, à savoir que ça travaille pour la jouissance, que c'est un *tout pour la jouissance* - la différence s'introduisant au niveau des moyens. Plus on accentue, si je puis dire, la positivité et l'unicité de la finalité du fonctionnement de l'appareil psychique, et plus il faut soigneusement différencier dans les modes de

jouissance.

Je porte, bien entendu, ce que Lacan en est venu à faire, il me semble dans le fil de cette problématique, à savoir: faire du symptôme même un *mode de jouir*. C'est déjà inclus dans cette différence. Le symptôme qui fait mal, dont on se plaint, est en fait une jouissance, ou, dit plus précisément Lacan, un mode de jouir - un mode de jouir par la souffrance. Cette formule, qui est un peu en pointe dans son enseignement, on s'aperçoit, comme souvent chez lui, qu'elle est en même temps une retranscription qui fait valoir ce qu'il y a de plus fondamental dans le point de vue analytique. Le symptôme comme mode de jouir, c'est une précision qui est là apportée - la première dans notre étude des modes de jouissance -, à savoir que c'est jouir de l'inconscient. Ca sera à examiner.

Est-ce qu'il n'y a que le symptôme qui soit un mode de jouir de l'inconscient? Est-ce qu'on ne peut jouir de l'inconscient que sous la forme du symptôme? Répondons tout de suite que non. L'opération analytique a pour but de changer le mode de jouir de l'inconscient, mais on peut même aller jusqu'à dire - et je l'ai dit l'année dernière en passant, sans m'arrêter trop parce que ça brûle un petit peu les semelles - qu'elle pourrait bien être *elle-même* un autre mode de jouir de l'inconscient. Ce qu'on pourrait supposer de mieux, c'est qu'il faudrait passer par ce mode de jouir de l'inconscient, passer par le mode analytique de jouir de l'inconscient, pour précisément changer, rectifier son mode de jouir de l'inconscient. Mais, en même temps, il se pourrait que, croyant passer par ce mode de jouir, on y reste collé, on y reste attaché - attaché au mode analytique de jouir de l'inconscient.

Voilà, au fond, mon point de départ: la vérité, animée dans la fameuse prosopopée, dit: *"Moi, la vérité, je parle"*, mais ce n'est précisément pas ce que dit la jouissance. La jouissance ne dit pas qu'elle parle. Ca pourrait être la Chose. Lacan aurait pu imaginer la prosopopée de la Chose, de *das Ding*. Mais justement pas! La jouissance ne dit pas *je parle*. Elle ne dit pas non plus *je ne parle pas*. Là, on la prendrait en flagrant délit de contradiction. Non! La jouissance: *silet*. La vérité, il est très douteux - on s'en est aperçu déjà - qu'elle puisse dire la vérité sur la jouissance. Ce n'est pas pour rien que Lacan a posé à son propos le terme de *semblant*. Il se pourrait même que la vérité, ça soit de jouir à faire semblant.

J'ai annoncé au début que je coinçais mon point de départ - ce point de départ qui est justement, non pas ce qui m'embarrasse, mais ce dont je différais l'examen méthodique - à partir de trois exposés que j'ai eu à faire. Je voudrais donc ramasser, pour cette fois, le coeur de ce qui m'a là occupé. Ces trois exposés sont comme ce qui cerne ce point, ce thème de cette année.

S'agissant de *Construction en analyse* de Freud - texte pour lequel j'ai inventé une formule que j'ai dite de type einsteinien, une formule qui est, pour sûr, du semblant d'Einstein -, j'ai commencé par une information - une information que je vais reprendre - sur les pouvoirs de la parole. Au fond, ces pouvoirs de la parole, je les ai conduits très vite vers le silence. C'est donc là la première voie.

Je me suis intéressé aux pouvoirs de la parole parce qu'il fallait essayer de donner une formule à ces Journées d'étude sur l'interprétation, et, pour ne pas dire *interprétation*, il m'était venu de proposer, après discussion avec

d'autres, ce syntagme des *pouvoirs de la parole* - syntagme qui résume assez bien, me semble-t-il, ce qui est l'inspiration même du départ de Lacan dans son rapport intitulé "Fonction et champ de la parole et du langage". C'est plutôt de là qu'il est parti: d'une exaltation des pouvoirs de la parole.

La troisième partie de ce texte princeps est d'ailleurs une partie technique, une partie consacrée à la technique de la cure et destinée à mettre en valeur comment se servir de la parole dans l'expérience analytique pour en obtenir les effets attendus. C'est donc une partie qui porte solidairement sur la technique de l'interprétation et sur la fonction temps, dans la mesure où la scansion temporelle, le *ça suffit comme ça! revenez la prochaine fois!* est le tranchant même de l'interprétation au sens de Lacan.

Le syntagme *les pouvoirs de la parole* a déjà été utilisé. Il a été utilisé par un nommé René Daumal, qui est tout à fait repéré sur la cartographie de la poésie française puisqu'il a été un des animateurs d'un mouvement para-surréaliste, mouvement qui a été en coquetterie avec André Breton, et qui s'appelait *Le Grand jeu.* Ce René Daumal, auquel d'ailleurs Breton s'adresse dans un de ses *Manifestes,* a consacré une étude précise sur la rhétorique de l'Inde. Il l'a fait, avant la guerre, sous le titre: *Les Pouvoirs de la parole.* La thèse que j'avais exposée rapidement, c'est que cet article de René Daumal sur les pouvoirs de la parole est en fait une source non citée de Lacan dans cette troisième partie de "Fonction et champ de la parole et du langage". Cet article de Daumal est de 1938 et il a été repris plus brièvement en 1940, dans un autre qui s'appelle *Pour accéder à l'art poétique hindou.*

Ce René Daumal était déjà, si je puis dire, une sorte de lacanien avant la lettre, puisqu'il a essayé un mathème du pouvoir de la parole. Lui, sa référence, ce n'est pas Saussure, c'est la rhétorique hindou. Cette rhétorique fait du mot l'association de phonèmes et du sens. On peut donc écrire l'équation:

$$m = ph + s$$

Le sens, dans cette rhétorique, c'est précisément ce qui est baptisé un pouvoir. On en distingue trois types. Premièrement, le sens littéral, celui qu'on trouve dans le dictionnaire. Deuxièmement, le sens figuré - dérivé ou métaphorique - et qu'on trouve aussi dans le dictionnaire. Mais celui qui compte, c'est le troisième, c'est celui que Daumal appelle le sens suggéré. C'est celui qui compte dans la mesure où on ne peut pas le codifier. C'est le sens en tant que son effet dépend de la circonstance, du lieu et du moment. Il dépend de l'occasion.

C'est ce troisième pouvoir de la parole qui est à proprement parler, par rapport aux sens codifiés qu'on trouve dans le dictionnaire, un plus-de-sens. Je reformule là les choses à notre façon, sauf que l'expression si lacanienne de *plus-de-sens* est de René Daumal. Il me semble qu'elle n'est pas restée sans écho chez Lacan.

C'est là que notre Daumal propose un mathème du plus-de-sens. Cherchant à écrire quelle est la valeur du sens figuré par rapport au sens littéral, il pose que le sens figuré c'est le sens littéral plus un *x* qui est ce plus-de-sens:

$$f = l + x$$

Ce plus-de-sens, Daumal le retrouve en sanscrit sous les espèces de ce mot: *dhvani*, qu'il traduit par *résonance de la parole*. Il semble que c'est tout de même ce qui a attiré l'attention de Lacan. Vous verrez, pages 294, 295 et 317 des *Ecrits*, ce mot de *dhvani* traduit par *résonance*.

Je voudrais trouver le temps d'étudier la théorie de la résonance de la parole dans la rhétorique hindou. La matière est abondante. On distingue classiquement 5355 résonances différentes de la parole, et, à les prendre une par une, il faut aller vite. Mais ces 5355 résonances, ou variétés de plus-de-sens, c'est ce qui fait, au fond, le coeur de ce que Lacan a appelé, dans ce texte, *"la poétique de l'oeuvre freudienne"*. De la même façon que nous avions l'an dernier pris comme fil une logique inspirée de Freud, eh bien, cette année, disons que notre fil sera plutôt la poétique freudienne.

Bon, je vais m'arrêter là pour aujourd'hui et je vous donne rendez-vous mercredi prochain.

SILET II

Jacques-Alain Miller

Cours du 30 novembre 1994

Si j'avais à donner un titre - encore un - à ce que je vais présenter aujourd'hui, ce pourrait être: "L'envers de Lacan". Rien qu'à juxtaposer les dits affirmatifs empruntés à son enseignement - à condition de les choisir comme il faut -, il me semble que personne ne doutera qu'il y a Lacan et son envers.

Ces dits, il faut les prendre à des moments suffisamment éloignés les uns des autres puisque ce passage à l'envers s'est fait continûment. On ne peut pas signaler un tournant dans cet enseignement, comme on l'a fait par exemple pour Heidegger. D'ailleurs, Heidegger l'a dit lui-même, signalant qu'une fois bouclé son grand oeuvre de *Etre et temps,* et qu'après être resté un moment sur la lancée de ce travail, il a revu, reconsidéré ses positions. En particulier, il a abandonné, en la resituant, sa référence au *Dasein* comme encore anthropologique, pour dégager plus purement la question de l'être et faire de ce tournant lui-même un thème de réflexion, de méditation, afin qu'on ne le réduise pas à une simple révision.

Il n'y a rien de semblable chez Lacan. Il n'y a rien de semblable, sinon que l'on peut mentionner tout de même, en quelque sorte après coup, qu'il a dû compléter ce qui avait été son premier résultat de son retour à Freud. Il n'empêche qu'avec le recul qui est le nôtre, il y a une inversion de ses positions fondamentales qui ne peut pas échapper à l'attention. C'est ça que je voudrais disposer soigneusement aujourd'hui, non pas dans tous les détails mais pour donner une cartographie, pour donner les bornes où nous inscrivons notre départ.

La première difficulté à laquelle s'adresse notre questionnement de cette année, c'est, pour le dire ainsi, le rapport du dire au jouir. Cette difficulté comporte une mise en question - la mise en question de ce qui serait l'impuissance du dire quant au jouir. Autant dire que ce qui est mis en question, c'est ce qui pourrait bien être l'impuissance de la psychanalyse elle-même, son impuissance quant au jouir. Ce n'est pas une question qui nous isole dans un registre théorique. Elle est, au contraire, engagée dans la pratique quotidienne de la psychanalyse. Il s'agit de savoir à quoi on peut prétendre avec cette opération, et si les obstacles qu'elle peut rencontrer tiennent essentiellement à son *modus operandi,* à sa façon d'opérer, à ses moyens d'opérer, ou si ses moyens sont susceptibles d'amélioration.

Qu'est-ce que la parole peut changer du mode de jouissance d'un sujet ? A formuler la question, il semble que je ne fais que donner une forme explicite à un souci, à une inquiétude d'aujourd'hui. Est-ce pour avoir trop attendu de la psychanalyse que cette inquiétude se fait jour? Est-ce pratique défaillante? Nous aurons à examiner cette limite, qui se rencontre parfois très vite. Elle devient en effet parfois très vite manifeste quand il s'agit, par

exemple, d'un sujet homosexuel, mâle essentiellement, qui s'engage dans une analyse, et où son mode de jouissance coutumier paraît assez chevillé pour qu'on ne puisse pas admettre comme but du traitement, comme but de la cure analytique, de le modifier pour le renverser en hétérosexualité. C'est là une promesse que le praticien, dans la règle, s'abstient de faire entendre. Cette limite est donc familière.

J'ai, la dernière fois, mentionné la troisième partie du rapport de Rome de Lacan, "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", car cette troisième partie peut nous donner une référence sur la difficulté qui nous occupe, et ce, pour le dire tout de suite, par l'extraordinaire contournement que ce texte fait de cette difficulté - un contournement qui s'accompagne, quand la question semble tout de même se faire jour, d'une minoration. Je prends donc cette référence comme une marche dans notre chemin.

Cette troisième et dernière partie essaye de spécifier quelles sont les incidences techniques, pratiques, de la doctrine de la parole et du langage exposée dans les deux premières parties. Cette troisième partie tente de tirer les conclusions pratiques de la novation théorique premièrement amenée. A cet égard, c'est là une volonté d'être complet. On peut en effet exiger de quelqu'un qui amène du nouveau dans la psychanalyse, qu'il en donne une traduction pratique comme pierre de touche de la validité de son apport. Il ne suffit pas de la cohérence interne de son discours.

Disons, à ce propos, que c'est peut-être ce qui a manqué à Freud à un certain tournant de son élaboration. Il y a, chez Freud, un tournant qui est datable de son émission du *Moi et le ça*, de la révision qu'il fait de sa première topique - inconscient, préconscient, conscient - pour adopter la seconde, dite structurale et distinguant le moi, le ça et le surmoi. Au fond, Freud n'a pas donné, de façon au moins évidente, les conséquences pratiques de cette novation. On en a plus tard, et de façon allusive, quelques aperçus, mais on n'a pas une partie qui dirait en quoi la technique de l'interprétation est remaniée de fond en comble, resituée par cette nouvelle topique.

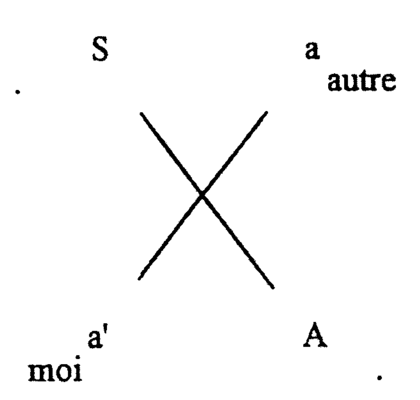
Ca a fait manque, dans l'histoire de la psychanalyse ! Ca a fait manque, à savoir que les élèves et les collègues de Freud se sont engouffrés dans cette absence pour élaborer une technique modifiée de l'analyse. On doit, à ce mouvement, un certain nombre de textes de la part de ceux qui étaient non pas postfreudiens, mais contemporains de Freud. On a un certain nombre d'écrits techniques qu'il faut retenir, en particulier de la part de ceux qui ont été émus lors du congrès de Salzbourg en 1934. Ensuite, dans la même ligne, renforcée de Mélanie Klein, il y a le grand texte de James Strachey - le fils - sur la nature de l'action thérapeutique de la psychanalyse.

Là, dans le rapport de Rome, il y a une doctrine, et elle comporte un chapitre technique qui est son troisièmement. Le texte lui-même est parcouru d'indications techniques qui sont ensuite rassemblées dans cette troisième partie. Si j'essaye de résumer dans un principe, et dans les termes qui sont les nôtres pour cette année, ce qui s'en déduit, je dirais que là où il s'agit de jouir, il n'y a pour l'analyste rien à dire. Il me semble que c'est au fond la traduction pratique de cette opposition fameuse, et qui aujourd'hui paraît éculée, entre la parole vide et la parole pleine. On ne peut pas manquer de conclure de cette opposition un *motus* pour l'analyste. Là où il

s'agit de la jouissance du sujet en analyse, on ne peut pas manquer de conclure, de cette opposition, à un *motus* pour l'analyste.

Cette opposition de Lacan, elle se laisse lire, dans un mouvement d'après-coup, à partir du schéma croisé qu'il amènera un peu plus tard et que vous connaissez. Ce schéma en Z, c'est ma façon de simplifier encore le schéma L de Lacan. Sa base est donnée par le croisement de deux axes: l'un qui est symbolique, l'autre qui est imaginaire et qui s'interpose au premier.

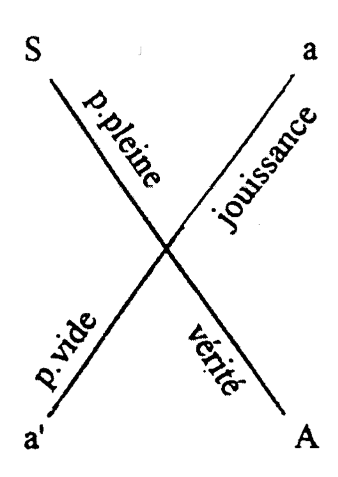
Je laisse pour l'instant en suspens où mettre le petit prime sur le vecteur imaginaire. Faut-il le mettre là où il s'agit de l'autre ou là où il s'agit du moi? Vous savez que, dans les *Ecrits* mêmes, on trouve les deux versions: le prime mis en haut - c'est la première version - suppose que l'autre imaginaire est second par rapport au moi, comme l'image au miroir peut être seconde par rapport à celui qui s'y mire. Le prime mis en bas, là où il y a le moi, c'est la seconde version, plus surprenante, plus à distance de l'expérience, et qui accentue au contraire la dépendance de l'instance du moi. Je choisis ici la seconde version:



Ce schéma se prête à ce qu'on y situe ces catégories opposées de la parole vide et de la parole pleine. Personne, qui a un peu de familiarité avec ces termes, n'hésitera à placer la parole vide sur l'axe imaginaire et la parole pleine sur l'axe symbolique. La parole vide, c'est celle qui est supportée par ce que l'on peut appeler simplement le narcissisme. La parole pleine est celle qui ne mérite ce qualificatif qu'à donner lieu à l'intersubjectivité. Superposons donc, à ces deux catégories du vide et du plein du point de vue de la parole, narcissisme et intersubjectivité.

Mais c'est aussi bien entre *a* et *a'*, là où il y a la relation narcissique, qu'il est question de jouissance - ce qui est conforme à ce que formule Freud à un tournant de son oeuvre, quand il fait du moi le réservoir de la libido. Il préfèrera ensuite souligner que c'est le ça qui est le réservoir de la libido, et

il s'arrangera de cette apparente contradiction en faisant valoir que ce qu'il appelle le moi est une différentiation interne du ça. Mais, en ce point initial de l'élaboration de Lacan, il est question de jouissance sur l'axe imaginaire, là où se multiplient les impasses du narcissisme. Enfin, sur l'autre axe, l'axe symbolique, pas question de jouissance, mais question de vérité:



C'est précisément là où la parole s'efforce d'accompagner la jouissance, c'est précisément là qu'elle dit le moins, qu'elle vaut le moins. C'est là précisément où règne la frustration - cette frustration inhérente au moi comme imaginaire dans son rapport avec l'autre symétrique qui est voué, de structure, à lui dérober sa jouissance. De telle sorte que si la parole ici s'efforce de commenter les avatars de la jouissance étreinte par la frustration, elle ne fait que répercuter une fondamentale frustration d'être.

Là, le sujet - c'est ce que Lacan détaille avec certains délices - s'engage dans une dépossession toujours plus grande de son être imaginaire. C'est toujours, en définitive, l'autre qui jouit à sa place, et c'est donc sur cet axe que se multiplient les agressions à mesure que sa jouissance se fait toujours plus aliénée - aliénée à l'autre.

Alors, là, quand le sujet parle à ce niveau où il tente de commenter, d'accompagner, de cerner, de récupérer la jouissance qui se dérobe, eh bien - principe technique - rien à dire pour l'analyste. L'analyste doit là savoir se taire. Comme Lacan le formule explicitement: *"Il n'y a pas de réponse adéquate à ce discours. Le sujet tiendra comme de mépris toute parole qui s'engagera dans sa méprise."* Rien ne sert d'approuver, de renchérir quand le sujet commente sa frustration, voire même ses succès, puisque toute réponse sera encore plus frustrante que le silence.

La notion qui est ici en jeu, c'est que là où il y a jouissance, il y a

toujours narcissisme, et que là où il y a narcissisme, il n'y a que mirage. Ce qui oriente là Lacan, dans ce principe très ferme qu'est l'interprétation, c'est l'idée que le jouir est spécialement attaché au voir, au champ scopique, à l'image. Par exemple, dans le cas Schreber, on voit se dégager, très pure, dans la catastrophe qui est la sienne, la jouissance de l'image narcissique - par rapport à quoi il recompose une des zones de stabilité qui contribuent à la réorganisation de son monde. Ce niveau de jouissance étant, chez le névrosé, et à la différence de ce que rencontre le psychotique, toujours dépourvu de certitude, la parole sera là toujours déçue, et c'est pourquoi c'est le silence de l'analyste qui s'impose.

Le tort des analystes - et c'est la critique que fait Lacan à tout ce qui fut la pratique antérieure - a été de vouloir parler à ce niveau-là, et, d'en être déçus, d'avoir par là-même méconnu les pouvoirs de la parole - les avoir méconnus pour les avoir essayés précisément dans un registre où la parole est vide de toute certitude. Ils ont simplement éprouvé, à ce niveau, les résistances que l'axe imaginaire oppose à la parole pleine. C'est pourquoi ils ont fait l'analyse des résistances: cet effort pour obtenir un franchissement dans le sens de la parole pleine. Le résultat de vouloir opérer par la parole au niveau où il y a jouissance, c'est alors l'apparition du déchaînement de l'agressivité - d'où le développement théorique sur la place centrale de l'agressivité chez l'être humain.

Le point technique que fait Lacan consiste donc à souligner que le dire est à sa place là où il ne s'agit pas du jouir. Où il s'agit de quoi? Disons là où il s'agit d'être - d'être vraiment. Là où il s'agit de la vérité de l'être et non pas de sa jouissance. Au fond, la volonté de jouissance, l'intention de jouir, elle est toujours déçue. C'est la leçon immédiate de la référence au paradigme du stade du miroir. La volonté de jouissance ne délivre qu'un faux être, toujours aliéné à l'autre imaginaire. C'est seulement la volonté de vérité, comme le disait Michel Foucault, qui est susceptible de délivrer un être qui tienne le coup.

Cette volonté de vérité, c'est ce qui se désigne alors chez Lacan d'une expression inconnue chez Freud, qui est vraiment importée directement de Hegel *via* Kojève, à savoir *le désir de reconnaissance.* C'est vraiment là comme un aérolithe qui entre dans la psychanalyse pour y faire quelques dégâts, opérer un certain nombre de remaniements tout à fait essentiels, mais que Lacan renverra ensuite au magasin des accessoires.

Ce désir de reconnaissance suppose que le premier objet du sujet, ce n'est pas de jouir, mais d'être reconnu comme sujet par un autre sujet. C'est bien connu, mais encore faut-il voir que ça implique l'exclusion du jouir de la vérité de l'être. C'est en quoi Lacan peut définir la psychanalyse proprement dite à partir exclusivement de l'axe symbolique. Il peut la définir, page 329 des *Ecrits,* comme *"une pratique qui se fonde sur l'intersubjectivité".*

Je crois qu'il n'est pas excessif de reprendre ces deux axes tels que je les commente aujourd'hui, pour en faire deux vecteurs allant en sens opposé:

vérité

————————————————>

jouissance

<————————————————

Le mouvement tel que Lacan le dessine de la cure analytique est fait, d'une part, d'une décomposition de la structure du moi: les objets qui ont retenu le sujet dans son histoire s'évacuent progressivement, les expériences d'impuissance, de satisfaction ou d'insatisfaction viennent à partir, et ainsi se pèle en quelque sorte le moi. Mais, d'autre part, cette régression implique, comme Lacan le souligne page 288, la *"dimension progressive de l'histoire du sujet"*. Au fur et à mesure que la régression communément soulignée par les analystes se déroule, en sens contraire s'opère cette progression que Lacan nomme *"la réalisation psychanalytique du sujet"*. D'un côté, décomposition régrédiente, régressive du moi, et, de l'autre côté, réalisation progressive du sujet.

Du mode de jouissance à proprement parler, il est, en fait, peu question. On peut peut-être en retrouver une mention dans cet écrit, mais il est alors réduit à ce que Lacan appelle *"des facteurs psychophysiologiques individuels"*, et dont il dit superbement qu'ils *"restent exclus de la dialectique de l'analyse"*. C'est pourquoi il n'est pas abusif de forcer les choses jusqu'à ce schéma de deux vecteurs allant en sens contraire. Il y a une inertie des facteurs psychophysiologiques dont nous n'avons rien à faire là où opère la psychanalyse.

Voilà qui réduirait tout notre souci, toute notre inquiétude si nous pouvions nous rallier à cette position: *"On ne peut pas donner pour but à l'analyse d'en modifier l'inertie propre"*, dit Lacan. Autrement dit, il prend son parti que la dialectique de la vérité se paye d'une inertie au fond définitive de facteurs psychophysiologiques. Une fois accomplie la décomposition de la structure du moi, eh bien, il faut vous faire à ce qui reste, et ne demandez pas à la psychanalyse de changer ça! Lacan se refuse à ce que l'analyse, définie comme une pratique fondée sur l'intersubjectivité, soit confrontée à ces données initiales qui sont désignées d'une façon qui, en effet, est bien faite pour les rejeter: facteurs psychophysiologiques...

Au fond, l'analyse des résistances, c'est une pratique de la psychanalyse qui s'accommode au niveau où cette inertie propre joue, alors que l'interprétation, le mode d'interprétation que Lacan recommande, a à se situer au niveau proprement dialectique de la vérité, c'est-à-dire au niveau où il ne s'agit pas du développement mais de l'histoire, c'est-à-dire là où il s'agit de resubjectiver ce qui a été, et où la parole pleine est en mesure de donner du sens après coup. Autrement dit, l'objectif que l'on peut donner à la psychanalyse dans ces conditions, c'est de rétablir la continuité du discours conscient, c'est de réparer la toile du conscient où l'inconscient n'a pas d'autre définition que de faire trou, que d'être un chapitre censuré dans la continuité du discours conscient.

Mais dans la mesure même où l'inconscient n'est pas autre chose qu'une solution de continuité dans le discours conscient, il n'a pas d'autre définition que d'être discours. C'est la thèse que commente ce rapport de Rome: l'inconscient est discours, et le symptôme est message - message à déchiffrer. De ce fait, on peut dire que le symptôme - et Lacan est allé très loin dans ce sens et c'est sans doute ce qui explique qu'il ait pu passer à

l'envers -, on peut dire que le symptôme, dans ce sens, n'est rien d'autre qu'un mode de dire, un mode inconscient de dire.

Reprenant le terme freudien de *conflit*, et là encore avec superbe, Lacan définit le conflit comme n'étant rien d'autre que *"les péripéties de la subjectivité"* - ce qui suppose de reléguer hors de sa considération la théorie des pulsions tout entière. Il apparaît, bien sûr, ici ou là, quelques définitions, mais rien ne l'emporte en face de cette déclaration tout de même extraordinaire, page 264: *"Freud place la théorie des instincts* [traduction admise à l'époque pour le terme de pulsion] *à un rang secondaire et hypothétique."*

Ca a des conséquences très saisissables concernant le cas clinique. Par exemple celui de l'homme aux loups, qui est là amené comme référence. Le cas de l'homme aux loups est réparti sur les deux versants. Au fond, l'opération de Lacan, c'est comme Moïse qui vient et qui partage les eaux: d'un côté, les eaux de la jouissances et, de l'autre, la vérité qui est de l'ordre symbolique. C'est ainsi qu'il peut, d'un côté, placer ce qu'il appelle *"la capture homosexuelle qu'a subie le moi ramené à la matrice imaginaire de la scène primitive"*. Autrement dit, tout ce qui est la recherche haletante de la scène primitive est clairement par Lacan situé sur l'axe imaginaire, ainsi que l'indiquent les termes de *capture*, de *moi*, de *matrice imaginaire*. Tout est dans le choix de ces termes.

De l'autre côté, toujours s'agissant de l'homme aux loups, nous avons *"l'isolation symbolique du 'je ne suis pas châtré', qui explique la forme compulsionnelle où reste rivé son choix hétérosexuel"*. Nous avons un partage: hétérosexuel dans le symbolique, homosexuel dans l'imaginaire, et donc la notion implicite qu'il faut faire fonds sur la formule symbolique où l'hétérosexualité de l'homme aux loups est enracinée.

La notion pratique que Lacan apporte alors - il s'agit de soulager le patient -, c'est que le symptôme est structuré comme un langage: *"il est un langage dont la parole doit être délivrée."* Le thème des résonances de la parole comme celui du maniement du temps - celui de la séance courte - s'inscrivent donc pour Lacan dans ce contexte. On ne doit pas alors se surprendre que la seconde partie du rapport de Rome commente, texte après texte, les trois premiers écrits de Freud associés à sa découverte, à savoir, successivement: *L'Interprétation des rêves*, la *Psychopathologie de la vie quotidienne* et *Le Mot d'esprit* - ouvrages qui sont la référence technique de Lacan, ouvrages à partir desquels il élabore ses conséquences techniques.

La conséquence technique, c'est qu'il s'agit de rendre à la parole - et ça doit être la position de l'analyste - sa fonction constituante pour le sujet, c'est-à-dire que le sujet soit mis en demeure ou en mesure de se fonder dans sa parole. Se fonder dans sa parole, ça veut dire qu'il ne se fonde pas dans sa jouissance. La jouissance ne fonde rien, la jouissance capture. On pourrait dire que là, Lacan oppose constamment la fondation par la parole et la capture par la jouissance - au sens où l'on peut être capturé, captivé par une image qui alors vous fait porter une empreinte. Pas de fondation donc dans la jouissance. Le terme même de *fondation* n'a de sens que dans la parole. Il n'y a pas un *je jouis* constituant. Il n'y a qu'un *je suis* ou un *je ne suis pas* constituants.

Au fond, quand Lacan dit de ne pas interpréter la résistance, ça veut dire qu'il ne faut pas interpréter la jouissance. Et il en donne des exemples

pratiques précis, cueillis dans les textes de Freud. Par exemple, s'agissant de l'homme aux rats, Freud s'aperçoit - la notation est devenue célèbre -, au moment où le patient narre l'anecdote du capitaine cruel, que son visage laisse paraître une *"jouissance à lui-même ignorée"*. Freud s'aperçoit très bien que le sujet, à ce moment-là, l'identifie, lui Freud, à ce capitaine cruel. On dira, en néo-kleinien, qu'il projette son surmoi, mauvais objet interne, sur l'analyste.

Eh bien, Lacan souligne que Freud n'interprète pas ça. Il n'interprète pas, alors que ça ne lui passe pas inaperçu. Il se garde d'analyser la résistance qui est patente dans cette évidence de jouissance. Au contraire, dit Lacan, Freud paraît entrer dans le jeu, puisqu'il commence à endoctriner le patient, à lui fourrer dans sa comprenette un certain nombre d'énoncés psychanalytiques, dont il sait par ailleurs qu'ils seront pris dans cette jouissance et dans cette disposition fantasmatique. Il ne lui dit pas: *vous me prenez pour le capitaine cruel, mais je n'ai rien d'un capitaine cruel, je peux vous l'assurer, etc...* Freud se tait là-dessus, et on pourrait même dire qu'il en remet dans l'intrusion endoctrinante. Qu'est-ce qu'on n'a pas critiqué Freud! à l'époque de l'analyse des résistances, au moment de l'égopsychologie, en disant que vraiment il ne savait pas y faire pour n'avoir pas aussitôt entrepris de démonter ce dispositif patent.

C'est là que Lacan, au contraire, tire une leçon de l'interprétation, une leçon sur la juste place de l'interprétation: Freud utilise cette résistance elle-même pour faire résonner autre chose. Il ne se perd pas dans les méandres de la jouissance, mais il essaye de faire vibrer les résonances de la parole. C'est ça que Lacan appelle sa technique renouvelée de l'interprétation. Ca consiste à s'adresser au symptôme, à ne pas perdre de temps avec les équivoques du moi. Ca consiste à s'adresser au symptôme en faisant vibrer la parole. C'est ça, au fond, que l'on pourrait dire être le principe de l'interprétation symbolique: il faut jouer du pouvoir du symptôme *"en l'évoquant dans les résonances sémantiques de vos propos d'une façon calculée"*.

Vous soulignerez ce *d'une façon calculée*, parce qu'à l'époque, en effet, Lacan a l'idée d'un calcul de l'interprétation, d'un calcul précis par lequel on peut atteindre le symptôme par résonances sémantiques - le symptôme qui ne demande qu'à être entendu, qui est un message simplement inconscient et non conscient, comme une *parole gelée* dira-t-il.

Ca suppose, si je puis dire, de savoir sauter sur l'axe symbolique. Mais, pour sauter sur l'axe symbolique, il faut en mettre en coup! Il ne faut pas être là à dire: *voilà, mon petit, là vous jouissez, et vous me prenez pour un autre*. Pour sauter sur l'axe symbolique - et il faut dire que, dans sa polémique même, c'est beaucoup plus sympathique que l'autre façon de faire - et pour donner l'interprétation juste, il faut - appelons-le comme ça - un *engagement* de l'analyste en tant que sujet.

La condition de l'interprétation analytique au sens du rapport de Rome, c'est que l'analyste soit sujet et que lui-même se fonde dans la parole qu'il délivre à l'Autre en l'adressant au symptôme. C'est ça qui ressort de la lecture que Lacan fait des cas de Freud. C'est ça sa doctrine de l'interprétation à cette date. L'interprétation ne porte qu'à la condition que l'analyste comme sujet se fonde dans cette interprétation.

Vous allez croire que j'invente. Il est vrai que j'ai là tout de même

l'impression de passer dans les dessous de ce texte tellement parcouru, mais je cite Lacan: *"Freud se fondait lui-même dans l'interprétation qu'il donnait."*

Pour que l'interprétation symbolique porte, il faut donc que la parole dite soit une vraie parole, une parole de reconnaissance mais essentiellement mutuelle ou réciproque. Et Lacan peut donc aller jusqu'à dire qu'il faut que cette interprétation soit une vraie parole *pour l'un comme pour l'autre.* On ne peut pas nier, en effet, que quelque chose passe là de ce qui est la pratique de Freud dans ce moment même de découverte de l'inconscient, mais, comme principe technique de l'interprétation, il faut voir que c'est énorme. C'est sur la voie qui en a conduit d'autres à expliquer comment ils continuaient leur analyse dans l'analyse de leurs patients. J'ai entendu ça. Ce n'est pas si vieux.

Là encore, comme pièce à l'appui, Lacan amène l'homme aux rats. Vous connaissez l'interprétation de Freud. Le sujet lui confie que sa maman lui conseille de laisser tomber son amie pauvre pour songer à épouser une héritière. Alors Freud, génialement, vise aussitôt la génération d'avant, et lui dit: *ça a été comme ça pour votre père.* Il tombe juste, mais c'est plus que ça puisque ça enfle le cas individuel jusqu'à une donnée transgénérationnelle, et que Lacan ajoute que si Freud a pu donner cette interprétation, s'il a réussi à la donner, c'est parce que lui-même a été l'objet d'une suggestion semblable de la part de sa mère. Ce n'est pas une notation en passant. C'est dire que c'est avec ce qu'il est comme sujet dans sa recherche de la vérité que Freud opère. L'interprétation, elle est sans doute pour l'Autre, mais elle est aussi, en un certain sens, pour lui.

Je ne développe pas - et d'ailleurs ce n'est pas développé dans ce texte même - le thème de la transformation du sujet que comporte une interprétation réussie. Si on cherche un paradigme de l'interprétation constituante au sens de Lacan, le paradigme le plus clair qu'on trouve, c'est le *"Tu es ma femme"* dans son texte du rapport de Rome. C'est la parole par laquelle, avec la médiation de l'Autre, le sujet se constitue comme époux. Il ne dit pas *je suis,* il dit *tu es,* c'est-à-dire qu'il reconnaît l'Autre dans sa qualité pour que lui en revienne ce qu'il en est de son être. C'est la matrice même de la médiation symbolique. On peut dire que, en définitive, tout ce que Lacan explique sur les interprétations de Freud, c'est un *tu es ma femme.* Il ne cesse pas de dire quelque chose de cet ordre. En tout cas, c'est le paradigme le plus clair qui est donné dans le rapport de Rome pour ce qu'est l'interprétation.

Alors, bien sûr, ce n'est pas tout à fait satisfaisant aux yeux mêmes de Lacan, et c'est ça qui le conduira à la thèse extrémiste qui consiste à poser, non pas que le sujet ne se réalise que dans la reconnaissance de l'autre sujet, non pas que le sujet est pour un autre sujet, mais, plus radicalement et, si je puis dire, en acéphalisant le signifiant, que le sujet est un effet du signifiant. A la place de la théorie de la reconnaissance, il y a la théorie qui met le sujet au sens analytique à la place du signifiant. Lacan, élaborant à partir de Saussure la théorie selon laquelle le signifié est l'effet du signifiant, en viendra, par un saut, par un *fiat,* à identifier le sujet et le signifié, à les mettre à la même place, pour pouvoir dire que le sujet est l'effet du signifiant.

Avec cette formule, on peut dire que le thème même de l'intersubjectivité

disparaîtra, s'évacuera progressivement de son enseignement. A la place de cet extrémisme de l'intersubjectivité, nous aurons alors la transformation du schéma S/*s* dans le schéma qui met le sujet barré sous le signifiant, c'est-à-dire qui fait du sujet analytique un sujet vide - et là le vide perdra sa connotation péjorative pour, au contraire, être valorisé -, un sujet vide de n'être qu'une variable du signifiant, c'est-à-dire une variable qui prend ses valeurs selon le coinçage des signifiants:

$$\frac{S}{s} \quad \frac{S}{\$}$$

Ca conduira à compléter le grand S par la paire signifiante S_1-S_2, pour indiquer que la valeur du sujet est continuellement donnée par le rapport d'un signifiant à un autre:

$$\frac{S_1 \longrightarrow S_2}{\$}$$

On a avec ça une théorie de l'interprétation qui laisse de côté cet engagement subjectif de l'analyste. C'est un schéma qui essaye de rendre compte de la mutation subjective attendue de l'interprétation - ce terme de *mutation* étant employé par James Strachey en 1934.

Il faut dire que toute cette doctrine de l'interprétation que j'ai résumée, elle sépare le dire du jouir, et qu'elle est, au fond, une migration progressive qui indiquera que le jouir n'est pas simplement sur l'axe imaginaire mais qu'il engage le sujet du dire. C'est ainsi que Lacan inventera de mobiliser ce sujet du dire aussi bien dans le fantasme que dans la pulsion - ce qui suppose précisément d'attirer hors de cet axe imaginaire les termes qui, chez Freud, répartissent la jouissance, c'est-à-dire le fantasme et la pulsion. Lacan en viendra alors aux écritures que vous connaissez: ($ ◇ a) pour le fantasme, et ($ ◇ D) pour la pulsion.

Mais ne retenons pour l'instant que ceci: le sujet du dire se trouve là engagé dans des catégories qui répartissent la jouissance. Petit *a* - qui aura un grand avenir - est précisément la jouissance découpée par le langage - une jouissance qui, s'il fallait la situer, est bien en relation avec l'axe symbolique qui n'est pas systématiquement rejeté hors de ce registre.

Vingt ans plus tard, c'est, bien sûr, un tout autre panorama qui se découvre. Prenons comme référence le *Séminaire XX* de Lacan. Là, quel est l'axe qui est suivi? Quel est l'axe de cet *Encore* qui a été retenu pour un certain nombre de thèmes dont celui de la sexualité féminine qui se trouve là renouvelée? Son axe, c'est d'associer, d'une façon tout à fait nouvelle, le dire et le jouir - et ce en proposant une nouvelle signification pour la proposition qui semble la clef du rapport de Rome: *"L'inconscient est structuré comme un langage"*.

Au fond, c'est une proposition qui semble faite pour séparer, comme je l'ai indiqué, le dire et le jouir. Eh bien, pas du tout! Dans *Encore*, Lacan explique ce qu'il dit quand il dit que l'inconscient est structuré comme un langage. Ce qu'il dit, c'est que l'inconscient veut dire que l'être en parlant jouit. C'est ce qu'il expose page 53, où il propose une nouvelle définition du principe du plaisir freudien: *"...je [le] définis de ce qui se satisfait du blablabla. C'est ça que je dis quand je dis que l'inconscient est structuré comme un langage."*

Donc, l'axe de *Encore*, c'est de marquer que la signification de l'inconscient, ce que veut dire l'inconscient, c'est que, en parlant, l'être jouit. Loin d'opposer en sens contraire ce qui s'élabore dans la parole proprement dite et la jouissance, Lacan consomme là l'identité même de la parole et de la jouissance.

Alors, bien sûr, il est question de tas de jouissances dans *Encore* qui est un séminaire consacré à ce thème. Il est question de la jouissance du corps, la jouissance paraît même attachée au corps, au corps en tant qu'il se jouit - ce qui, il faut bien le dire, laisse le sujet de côté. D'ailleurs, Lacan formule à l'occasion qu'un sujet comme tel n'a pas grand chose à faire avec la jouissance. Il y a aussi la jouissance du corps de l'Autre, la jouissance sexuée. Il y a la jouissance phallique. Il y a la jouissance supplémentaire reconnue aux femmes. Mais, au fond, le coeur de la démonstration de Lacan, c'est ce qu'il appelle l'Autre jouissance, cette Autre jouissance qui se supporte du langage: *"...ce qui se satisfait au niveau de l'inconscient, pour autant que quelque chose s'y dit et ne s'y dit pas, s'il est vrai que l'inconscient est structuré comme un langage."* Là, nous sommes à l'envers de la construction que j'ai mise en évidence dans le rapport de Rome. Tout y est appareillé autrement.

C'est dans le contexte d'une théorie de l'interprétation qui sépare rigoureusement le jouir et le dire que Lacan justifiait aussi bien l'usage des résonances de la parole, que son maniement spécial du temps de la séance. Néanmoins, on trouve évoqué en passant, dans le rapport de Rome, une certaine liaison du jouir et du dire, à savoir la notation, refermée assez vite, que le langage est corps et qu'à ce titre il peut, dit-il, *"être pris dans les images corporelles"*.

En fait, ce qui est ici pointé, c'est ce que Lacan peut apercevoir de la jouissance dans son rapport à la parole. Il fait alors référence à un article d'un auteur qu'il suit de temps en temps, Robert Fliess - le fils -, et dont il utilise un certain nombre de commentaires dans son séminaire de *La Relation d'objet.* Ce Robert Fliess, en 1949, a écrit un article que Lacan signale, un article intitulé *Silence et verbalisation.* Fliess lui-même - et Lacan le souligne aussi - prend là la roue d'un article d'Abraham qui est une conférence de 1924, qui figure aujourd'hui dans le tome II de ses oeuvres, page 245, et qui s'intitule *Contribution de l'érotisme oral à la formation des caractères.* Je ne sais pas si j'aurai le temps d'aller beaucoup plus loin aujourd'hui, mais je ne peux pas manquer ça. C'est une référence un peu obligée pour cette année.

C'est une étude délicieuse sur l'investissement libidinal de la bouche, comme on pouvait vraiment en faire en 1924. Abraham souligne - et c'est toute la veine qui va être ensuite exploitée par Mélanie Klein et ses élèves - la valeur essentielle du plaisir de l'acte de succion et les migrations dont ce

plaisir est susceptible, au point de considérer finalement qu'on valorise parfois trop le stade anal et la jouissance qui s'y attache, alors que les conditions en sont posées précédemment dans la façon dont le sujet a expérimenté, a satisfait - suffisamment, pas suffisamment, trop - le plaisir oral.

La plus simple de ces migrations, c'est le passage à la morsure, mais je ne vais pas développer ces différentes considérations et je passe donc à ces sujets que Abraham a pu isoler comme ayant eu une insatisfaction primaire lors de leur période d'allaitement. Il arrive à recomposer ça dans l'analyse... Il décrit un caractère construit autour de cette insatisfaction orale qui, au fond, marque l'ensemble d'une personnalité. Ca concerne la bouche et ça passe donc tout naturellement à la parole.

Voici ce qu'il dit: *"Au cours du travail psychanalytique, nous observons des sujets qui traînent toute leur vie les conséquences d'une insatisfaction de la période d'allaitement. Dans leur conduite sociale, ils semblent toujours demander quelque chose, soit sous forme de modestes prières, soit sous forme d'exigences agressives. La façon dont ils formulent leurs voeux tient de la succion obstinée et permanente. Les faits brutaux et les arguments raisonnables sont également impuissants à les dissuader, ils persistent au contraire à supplier et à insister. On pourrait presque dire qu'ils collent aux autres comme des sangsues. Ils ont une horreur particulière de la solitude. L'impatience est chez eux un trait caractéristique. On trouve également chez eux un élément de cruauté qui prête quelque chose de vampirique à leur position. Leur ardent désir de satisfaction par succion se transforme volontiers en un besoin de donner par la bouche, si bien que nous découvrons en eux, outre un désir permanent de tout obtenir, un besoin constant de communiquer oralement avec les autres. Il en résulte une logorrhée liée dans la plupart des cas à un sentiment de trop-plein. Ces sujets ont l'impression que la richesse de leur pensée est inépuisable, et ils attribuent à leur parole un pouvoir particulier et d'une valeur exceptionnelle. L'essentiel de leurs contacts avec les autres s'effectue sous forme de décharge orale. J'ai pu constater, chez de tels individus, qu'en dehors du domaine verbal ils étaient également hors d'état de se retenir. C'est ainsi qu'il n'est pas rare de trouver chez eux un besoin névrotique et exagéré d'uriner, qui peut apparaître en même temps qu'un flot de paroles ou immédiatement après. Dans les expressions du caractère appartenant au stade sadique oral, la parole prend également en charge la représentation des pulsions par ailleurs refoulées. Chez certains névrosés, l'intention hostile du discours est particulièrement frappante. Parfois, la parole exprime toutes les tendances pulsionnelles. Le besoin de parler signifie désirer aussi bien qu'attaquer, tuer ou détruire, et en même temps toutes sortes d'évacuations corporelles, y compris la fécondation. Pour l'activité fantasmatique de ces sujets, la parole subit une valorisation narcissique identique à celle qui dans l'inconscient est attribuée aux production corporelles et psychiques."*

Voilà déduits, de la pulsion orale, des sujets qui sont en état de demande permanente. Notez que la parole peut prendre en charge la représentation des pulsions refoulées. On peut dire que c'est le point de départ de ce qui sera la valorisation de la pulsion orale dans tout le kleinisme. Il faut bien dire que cette pulsion se présentifie spécialement dans l'analyse. On ne voit

pas les signifiants refoulés de la demande, mais, ce qui est là présent comme organe, c'est la bouche. C'est la bouche par où toute demande sort. Nous avons là une liaison qui est faite, sur un mode qui paraît, il est vrai, un peu désuet dans cette analyse du caractère à partir de la pulsion. Nous avons l'émergence de ce qui, chez Lacan, sera la place centrale donnée à un moment à la demande.

Robert Fliess, lui, il étudie, dans l'analyse, la relation de l'acte de parler, de *"l'acte physique de parler"* comme il s'exprime, avec ce que nous pouvons appeler la jouissance, avec l'érogénéité. Il pose alors qu'il faut rendre compte des effets érotogéniques, des effets de jouissance, qu'implique la règle fondamentale de l'analyse elle-même. C'est remarquer que l'invitation à parler, qui est constitutive même du discours analytique, a des conséquences de jouissance. Il est intéressant - il le note - de le constater dans des moments déterminés de la relation analytique. C'est ça que Lacan signale. Il signale cet article parce que le discours, dit-il, page 301 des *Ecrits, "peut devenir l'objet d'une érotisation suivant les déplacements de l'érogénéité dans l'image corporelle".* Il ramène là l'image pour être tranquille avec la jouissance, mais c'est là tout de même qu'affleure la connexion de la parole et de la jouissance.

Il y a une autre référence de Robert Fliess en plus de celle d'Abraham, à savoir un article d'Ella Sharpe sur les *Problèmes psychophysiques révélés dans le langage.* Ella Sharpe note que l'acquisition de la parole dans le développement contemporain du contrôle des sphincters - anus et urètre - indique que les tensions, dont la décharge n'est pas possible par les autres orifices du corps, peuvent se produire par la parole.

Singulièrement, ce que Robert Fliess étudie dans son article, ce sont les silences. Lacan dit qu'il est notable que ce soit finalement par le silence qu'il prend la question. Pour Lacan, ça veut dire que l'on essaye d'aborder la connexion de la parole et de la jouissance, mais que comme finalement ce n'est pas du même ordre, on est conduit à prendre la question par le silence. Et d'ailleurs, pour refermer la parenthèse, il dit, toujours page 301 des *Ecrits,* que tout ça est un ravalement de la fonction du langage, et il ajoute: *"Nous la mettrons alors dans la parenthèse de la résistance qu'elle manifeste",* puis il continue sur l'avènement de la vérité, etc.

Alors, Fliess, il distingue trois types de silence en analyse. C'est très amusant. Il y a le petit silence, comme ça, gentil, normal, qui conduit l'analyste à dire: *Eh bien, à quoi pensez-vous?* - et le patient de répondre: *Oh ben, je pensais simplement à...* Alors Fliess dit que ça c'est le silence urétral, que ça interrompt le flot de paroles comme on interrompt le flot urinaire. Par contre, on peut observer, dit-il, des patients qui se taisent mais qui ont l'air de souffrir beaucoup. Ils sont, pendant qu'ils se taisent, sujets à une inhibition, à un certain désarroi, ils ont l'air de souffrir. Je ne sais pas comment il observe tout ça si le patient est sur le divan, mais enfin bon... Le patient a l'air de lutter, et alors Fliess dit que ça c'est un silence anal. Mais le pire, selon lui, c'est le silence oral, c'est-à-dire quand le sujet s'interrompt pendant un temps assez long. C'est un mutisme où le sujet ne fait preuve d'aucun affect particulier, sinon d'une impuissance à parler, et ça veut dire alors qu'il a vraiment régressé, qu'il est temporairement devenu, par régression foudroyante, un enfant d'avant l'usage de la parole.

Au fond, on peut dire qu'à travers cette typologie des silences, se profile

cette prévalence de la pulsion orale, qui sera présente durant tout le kleinisme, et qui, à travers cette théorie de la bouche comme organe intéressé dans l'analyse, dessine une connexion entre parole et jouissance. Je poursuivrai la fois prochaine.

SILET III

Jacques-Alain Miller

Cours du 7 décembre 1994

Nous nous inquiétons, cette année, de ce que peut la psychanalyse sur ce que nous désignons d'un terme qui sera lui-même à examiner, à construire ou à reconstruire, à savoir le *mode de jouissance*. Je dis que nous nous inquiétons puisqu'avec ce terme, peut-être approximatif, nous désignons une instance, un dispositif, une zone, une fonction qui se rencontre comme limite de notre exercice où se trouvent appelés des mots comme celui d'*impuissance* ou d'*impossible*. C'est pourquoi je dis que nous nous inquiétons.

Si je me suis attaché, pour commencer, à la troisième partie du rapport de Rome de Lacan, c'est parce qu'elle donne le site premier qui peut paraître être le site propre de la théorie lacanienne de l'interprétation. Or, le problème que nous formulons cette année, loin d'être inconnu dans l'histoire de l'analyse, figure comme celui du rapport de l'interprétation et de la pulsion. Il ne me paraît pas excessif de dire que l'enjeu de l'interprétation dans l'histoire de la psychanalyse a toujours été la pulsion. C'est pourquoi j'ai abordé notre question de cette année par l'interprétation, pour autant que l'interprétation serait par excellence le moyen d'opérer dans l'analyse, d'y opérer des transformations, des mutations du sujet.

Que le site premier de la théorie de l'interprétation chez Lacan soit cette troisième partie du rapport de Rome, n'est pas sans faire quelques difficultés à ceux qui orientent leur pratique à partir de cet enseignement, dans la mesure où bien des termes et des constructions, alors apparus pour la première fois, perdureront dans le cours de cet enseignement, mais avec néanmoins une valeur, une signification, une fonction bien différentes, et que voile, plutôt qu'elle ne les révèle, la persistance des mêmes signifiants.

Au fond, c'est presque toujours dans des signifiants anciens - anciens dans son enseignement - que Lacan verse, si je puis dire, son vin nouveau. Avec le recul où nous sommes - et tentés que nous sommes de prendre cet enseignement comme un vaste garde-manger, d'y aller cueillir ici ou là ce qui est évocateur et qui pour nous résonne -, les reliefs, les tournants et les contradictions qui animent cette recherche finissent par s'amortir. Pourquoi pas? - sinon que, dans la pratique, ce n'est pas sans faire quelques embarras.

Je reviens donc à ce site premier pour souligner que l'aisance même qui s'y manifeste quant à la théorisation de la psychanalyse, quant à la définition de l'inconscient, quant aux prescriptions qui sont données pour l'action de l'analyste, tient peut-être au fait que la pulsion en est - disons le mot - singulièrement *retranchée*. L'éclat même de ce départ, qui est fulgurant, la novation dans l'élaboration psychanalytique qu'il a constituée à l'époque et que l'on perçoit tout à fait aujourd'hui, tous ces effets positifs, tiennent peut-être à ce que la pulsion freudienne soit là minorée,

dévalorisée, voire - j'ai dit le mot - retranchée.

Ce n'est pas que la question n'en soit pas posée. Elle l'est précisément dans cette référence que je vous ai donnée la dernière fois, à savoir cet article de Robert Fliess, *Silence et verbalisation*, lui-même inspiré d'Abraham et prenant aussi appui sur Ella Sharpe. Cet article, à sa façon un peu primitive et qui - nous l'avons constaté - fait rire quand on le cite aujourd'hui, a tout de même le mérite d'aborder sommairement le problème de la pulsion dans la parole, et de s'intéresser aux différents modes où la parole s'érotise selon les différents stades du développement de la libido.

Lacan le mentionne et il faut le mettre à son crédit. Il ne le mentionne pas pour faire rire, il le mentionne pour, par ce biais, interroger ce qu'il en est de la pulsion dans la parole. Il ne va pas à en nier la description qui y est donnée. Il admet que la parole puisse prendre valeur de jouissance selon les différents stades énumérés par Freud et spécialement chronologisés par Abraham. Mais, en même temps, il met le phénomène, si je puis dire, au plus bas: ce serait là comme le degré zéro de la parole. Et il souligne ce qui vient à l'appui de cette perspective, à savoir que quand la valeur de jouissance infiltre la parole, ça se repère au mieux dans le silence, quand précisément la parole ne prend pas son essor. La pulsion infiltre la parole, et ça se saisit au mieux par l'effet que la pulsion a de faire taire la parole, de la rendre au silence.

C'est ce que Lacan souligne en disant: *"Il est d'ailleurs remarquable que l'auteur en saisisse surtout l'effet dans les silences qui marquent l'inhibition de la satisfaction qu'en éprouve le sujet"* - inhibition de la satisfaction qu'éprouve le sujet dans la parole, dans la production du flux de paroles.

De ce fait, Lacan écarte ce qui est en fait l'ouverture d'un chapitre qui pourrait s'intituler: "La pulsion dans la parole", ou: "Langage et pulsion", ou encore: "Le signifiant et la jouissance". En effet, il s'agit exactement, au sens premier de Lacan, d'un *ravalement* de la fonction de la parole. Cela figure sous les espèces du verbe dans cette phrase: *"Ainsi la parole peut devenir objet imaginaire, voire réel, dans le sujet* [c'est là la traduction que Lacan donne de l'érotisation de la parole] *et, comme tel, elle peut ravaler sous plus d'un aspect la fonction du langage."* Le terme de *ravalement* est vraisemblablement, sous sa plume, celui qu'utilise Freud quand il parle du ravalement de la vie amoureuse.

C'est donc ce que Lacan écarte : *"Nous la mettrons alors dans la parenthèse de la résistance qu'elle manifeste."* Et, de là, il s'avance vers les hautes fonctions de la parole, celles qui ne sont pas ravalées, celles où la parole n'est pas objet imaginaire ou réel, là où la parole ne vaut pas par la satisfaction qu'elle emporte, mais là où elle vaut par la vérité qu'elle délivre. Au fond, ce que j'ai appelé un retranchement s'exprime d'une façon sans équivoque dans la phrase suivante: *"Mais ce ne sera pas pour la mettre à l'index de la relation analytique, car celle-ci y perdrait jusqu'à sa raison d'être. L'analyse ne peut avoir pour but que l'avènement d'une parole vraie..."*

Là s'accomplit la mise hors de l'opération analytique proprement dite de la question de la satisfaction dans la parole. Vous trouverez ces références aux pages 301 et 302 des *Ecrits.*

C'est, bien sûr, ce geste de retranchement qui est pour nous en question cette année et sur lequel Lacan lui-même est revenu. Il n'a pas cessé de

s'inquiéter de cette pulsion qu'il avait mise ainsi à la porte du banquet analytique, et il l'a progressivement fait entrer pour qu'elle prenne sa part aux agapes de son discours.

Ce site premier de la théorie de l'interprétation auquel nous nous référons, ce site déserté par la pulsion, c'est, redisons-le, l'intersubjectivité. L'interprétation dont Lacan essaye de renouveler la pratique de l'analyse, c'est l'interprétation intersubjective. Celle-ci va jusqu'à impliquer, dans l'interprétation, l'analyste comme sujet. Elle suppose - je l'ai souligné déjà la dernière fois - un engagement subjectif de l'analyste. Là, Lacan ne dit pas , ainsi qu'il lui arrivera de le dire plus tard, que l'analyste paye de mots. Non! L'interprétation intersubjective suppose que l'analyste ne paye pas de mots, suppose qu'il ne paye pas de sa personne, mais qu'il paye, si je puis dire, de son sujet. Il paye de son être.

Peut-être que le succès qu'a rencontré cette perspective sur l'interprétation doit quelque chose au fait que c'est certainement la théorie la plus satisfaisante pour le sujet hystérique qui, précisément, dans sa manoeuvre, souhaite - et comment! - cette intersubjectivité, souhaite l'engagement subjectif de l'analyste. Quand Lacan dira plus tard que l'analyste paye de mots, paye de sa personne, etc., c'est comme un écho et un démenti apportés à ce principe de l'interprétation intersubjective.

Cette implication subjective de l'interprète est, très régulièrement au début de son enseignement, illustrée par Lacan au moyen de la pratique de Freud. Il s'attache à montrer en quoi Freud, dans sa découverte, se fonde comme sujet dans ses interprétations, dans la mesure où celui qui interprète aurait, non moins que l'interprété, à se réaliser comme sujet dans la parole, à se faire être comme sujet. La problématique intersubjective de l'interprétation comporte donc déjà que l'interprétation est décision, qu'elle est acte, qu'elle est création, qu'elle se supporte d'un certain *ex nihilo* - d'un certain *ex nihilo* chez l'analyste en tant qu'il a à se faire être dans l'interprétation, à se fonder.

Ca veut dire que l'interprétation part chez l'analyste du point-manque, et qu'il opère une certaine conversion du néant en elle, dont il bénéficie par la parole fondatrice de l'interprétation. C'est en quoi Lacan, au fond, n'a pas d'autre paradigme linguistique de l'interprétation à nous donner que la parole du *tu es ma femme.*

Donc, ce que je prélève de cette problématique de l'interprétation intersubjective - qui peut paraître vieillie, datée, mais dont les termes continuent d'infiltrer l'ensemble de l'enseignement de Lacan et de notre réflexion -, c'est que l'interprétation a son origine, sa source, dans le manque. C'est qu'elle trouve son origine dans le manque-à-être du sujet. Au fond, en employant des termes que Lacan amènera plus tard, on pourrait déjà écrire $ pour désigner ce point-manque du sujet qui a à se faire être dans la parole, et dire que tout signifiant de l'interprétation, S_I, a rapport avec ce point de manque du sujet:

$$\$ \diamond S_I$$

Pour donner tout de même, en court-circuit, un aperçu de la persistance et

de la modification de ce schéma, je dirai qu'il tourne quand Lacan en vient à mettre l'interprétation en rapport avec le manque dans l'Autre - signifiant du manque dans l'Autre dans son rapport avec le signifiant de l'interprétation:

$$\begin{array}{c} \$ \diamond S_I \\ \downarrow \\ S(\not{A}) \diamond S_I \end{array}$$

Je chiffre ainsi cette trajectoire dont nous sommes encore loin, pour marquer que, sous une version ou une autre, ce qui demeure, c'est cette connexion - qui peut prendre des valeurs diverses - entre le manque et le signifiant de l'interprétation. Peut-être toute théorie de l'interprétation analytique est-elle hantée - si c'est implicite - ou est-elle liée - si c'est explicite - avec la fonction du manque. On le voit jusque dans les derniers écrits de Freud où ce qu'il appelle *construction* chez l'analyste - la construction qui est le travail de l'analyste - est en rapport avec le manque dans l'Autre, avec le trou dans le savoir, avec cette maille sautée et qu'on ne peut rétablir dans la continuité de la réminiscence.

Au moment où il y a cette défaillance, où le sujet ne peut pas dire et ne pourra jamais dire, alors se lève, est appelé chez l'analyste ce mode d'interprétation que Freud appelle la construction - je dis que c'est un mode d'interprétation puisqu'il le communique au sujet. Ce que Freud appelle construction, c'est ce signifiant qui vient de l'analyste pour combler le trou dans le savoir, le trou dans le savoir inconscient - ce qui ne peut pas être récupéré de ce qui pourtant doit être là.

Je résume, en disant cela, la lecture relativement détaillée que j'ai donnée de *Construction en analyse* dans le numéro 3 d'une publication qui s'appelle *Cahiers*. C'est une lecture que j'ai faite l'année dernière, sur un mode de séminaire, d'échanges divers, mais dont le centre de gravité est ce rapport de la construction selon Freud avec ce manque. Ce qu'il appelle construction, c'est au fond la parole qui s'élève - on a envie de dire: par le moyen de l'analyste - là où il n'y a que silence chez l'analysant, là où l'analysant ne peut pas dire, comme si le refoulé qui voulait revenir - le refoulé freudien est en effet animé d'une volonté de retour -, ne pouvant revenir du côté de l'analysant, se trouvait frayer sa voie du côté de l'analyste.

J'ai souligné, bien sûr, tout le danger qu'il y a à aller trop dans ce sens, que ça pourrait faire croire à une communication d'inconscient à inconscient, alors qu'il s'agit de recomposer la structure logique qui fait que ce qui ne peut pas se dire d'un côté se fait entendre de l'autre, doit résonner de l'autre côté. J'ai dit, en effet, à propos de l'interprétation intersubjective, que la parole part, chez l'analyste, du point-sujet, et qu'elle vise très précisément le point-sujet chez l'analysant. S'il y a un principe qui se dégage de cette perspective intersubjective, c'est d'interpréter toujours le point-sujet, et même n'interpréter que ça.

Il y a là quelque chose de cette construction de Lacan qui est à décomposer. C'est très difficile, en définitive, de le faire, parce qu'on est au fond ébloui, fasciné par l'assurance de sa déduction. Même quand les

emboîtements ne sont pas tout à fait ajustés, on a l'impression que le chemin est tout tracé. Il y a, en effet, une cohérence qui n'est pas niable mais, en même temps, instruits comme nous le sommes des problèmes qui sont laissés de côté et qui permettent cette cohérence, nous pouvons voir cette unité démonstrative tout de même se craqueler. Donc, je crois qu'il faut là aller pas à pas pour percevoir les deux versants qui ont l'air d'être accolés parfaitement en continuité mais qui ne le sont, en fait, pas tellement.

C'est deux versants sont, me semble-t-il, les suivants. Ce qui permet de faire ce départ, ce partage assez fin, c'est, en définitive, de s'interroger sur l'action qui doit être celle du sujet à qui l'on s'adresse. Je vous donne donc ces deux versants. Pour le dire le plus simplement, selon le premier versant, il faut répondre. La parole ne peut accomplir sa plus haute fonction si elle tombe dans le vide. Le sujet ne peut pas se fonder dans la parole si la réponse de l'Autre ne met pas son sceau sur ce qui a été formulé. Donc, sur ce versant, la réponse de l'analyste est essentielle.

Ca, c'est le versant qui est, je dirai, le plus désuet. C'est celui qui n'ouvre, dans l'enseignement de Lacan, aucune perspective. C'est là vraiment que se concentre, disons, ce qu'il y a d'erreur dans la perspective intersubjective: la valorisation de la réponse de l'analyste en tant que sujet. Mais il y a un deuxième versant, qui est tout imbriqué avec le premier au point de n'être pas toujours distingué. Il y a un deuxième versant qui apparaît et qui est que, en fait, la parole n'a pas besoin de la réponse de l'Autre. Je vais essayer de faire sentir ça.

D'abord, le terme même de *réponse* est un terme qui appartient à cette problématique de l'intersubjectivité. La théorie de l'interprétation intersubjective, elle se formule en termes de question et de réponse. Seulement, tantôt Lacan insiste sur la nécessité de la réponse de l'Autre, tantôt il indique que, selon un autre aspect, elle n'est pas du tout nécessaire. Le point commun, c'est, disons, la définition de la parole comme question. On peut dire que ce qui court dans toute cette problématique, c'est la notion que la parole est en son fond question, et même que la question fondamentale qui l'habite, c'est: *qui suis-je?* Il faut, à ce moment-là, un *tu es ma femme* pour que je me repère, pour que je ne dise pas: *pas du tout, très peu pour moi!*, mais qu'au contraire j'assume cette offre d'identification.

Mais, à côté de ça, il y a une autre perspective, qui frôle la première mais qui est quand même bien distincte, et qui consiste à formuler que la réponse est *dans* la question, que le problème de la réponse n'est pas tant qu'elle vienne de l'Autre, mais qu'elle est déjà incluse dans la question. Dans ce sens, l'interprétation, ce n'est alors pas tant la réponse de l'Autre que de souligner que la réponse est déjà dans la question. C'est souligner que ce que cherche la parole est déjà dans ce qu'elle a dit.

D'un côté, il apparaît que le sujet dit quelque chose à l'Autre et que, en disant, il dit quelque chose de lui-même. Quand il dit quelque chose de l'Autre, il dit quelque chose de lui-même *via* l'Autre. Et, au fond, c'est bien ça qui peut être pris selon un angle ou l'autre. C'est bien ça qui peut ou impliquer la fonction décisive de la réponse de l'Autre, ou que cette décision soit en fait très mince, qu'elle soit simplement de souligner qu'à parler vous avez déjà tout ce que vous cherchez.

On a, d'un côté, chez Lacan, l'éloge de la parole, de la fonction décisive de la réponse de l'Autre. *"Telle est*, dit-il, *la responsabilité de l'analyste*

chaque fois qu'il intervient par la parole." Cette responsabilité, c'est qu'il peut reconnaître l'Autre comme sujet ou bien l'abolir. Mais, d'un autre côté, sur l'autre angle, on a la notion que la parole inclut sa réponse sous une forme inversée.

Alors, précisément, si on prend cette perspective de la communication dite intersubjective, l'Autre, en fait, dans ce circuit, n'apparaît pas tant comme un sujet que comme le lieu par où son propre message fait retour au sujet. Disons que déjà, sur ce versant, la réponse dont il s'agit, elle n'est pas celle de l'Autre en tant que sujet qui se fonde dans la parole, mais la réponse de l'Autre comme lieu d'échos. L'Autre n'est alors que le moyen par lequel le sujet s'entend: il entend aussi bien les sons de sa parole s'il s'agit de manifester le trouble qu'apporte l'homophonie, que les conséquences de sa parole s'il s'agit de souligner ce qui se passe à partir du moment où l'on prend ça au sérieux.

Disons que dans l'effet du retour inversé du message, nous ne sommes pas dans la dimension où l'Autre aurait à se fonder dans sa parole en tant que sujet. Nous avons affaire à un Autre qui accomplit sa fonction par, si je puis dire, un simple *tu l'a di*s. Ca, c'est l'énoncé majeur de l'interprétation. Ecrivons-le comme ça: *tuladi*.

On peut dire que c'est là l'acte de l'interprétation, s'il y en a un. L'interprétation consiste à prendre acte et, par là-même, à donner occasion au sujet, ou bien d'entendre les phonèmes qu'il a produits, ou bien, éventuellement, de prendre ses distances avec le sens de ce qu'il a dit. En tout cas, ça ouvre dans la parole un espace nouveau du son et du sens. Ce *tuladi*, on n'a pas toujours besoin de le dire par son nom. Monsieur Tuladi n'a pas toujours besoin de se fonder dans la parole en se présentant. Ca passe par souligner ce qui a été dit, le répéter, le scander: autant de fonctions où la réponse de l'Autre n'est pas de l'ordre de la fondation de son être de sujet dans la parole.

Je ne vais pas faire la phénoménologie des émissions sonores de l'analyste. Il y aurait là, sans doute, matière à une recension. De ces émissions, il y en a de toutes sortes. On m'impute parfois des grognements... Mais, au fond, ces émissions sonores, elles prennent leur place dans ce qu'on rougirait un peu d'appeler une interprétation intersubjective. Est-ce que l'analyste qui grogne se fonde comme sujet dans la parole? C'est douteux, tout de même.

J'ai d'ailleurs consulté, pour voir ce qu'on faisait avec ces signifiants-là, puisque s'en sont, des signifiants - *s'en* pas *sans*, c'est avec du son justement -, j'ai donc consulté un recueil qui m'est tombé sous la main, qui date déjà de quelques années, qui est très amusant et qui porte sur le langage et la sexualité. Ce sont des Américains qui ont fait ça et ils essayent là d'étudier l'usage différentiel du langage selon les sexes. Disons que le but de l'ouvrage - qui est un ouvrage scientifique mais de la grande période du féminisme -, c'est de montrer comment s'effectue concrètement la domination discursive du mâle dans le dialogue. Alors, pour ça, ils mettent des micros devant des hommes et des femmes qui se causent, et puis, après, ils font des études chiffrées très précises, assez enseignantes d'ailleurs.

Par exemple, il y a une de ces études qui porte précisément sur les interruptions et les silences dans le dialogue. Ce n'est pas maintenant que je vais vous en donner les perles, mais, dans cet article, il y a justement une

étude sur les émissions minimales de la parole, les *mmmh* par exemple. Ils notent que ce ne sont pas des interruptions puisqu'on constate, avec le magnétophone, que quand l'interlocuteur fait ces sons-là, l'autre continue de parler. Ce n'est donc pas vraiment un tour de parole dans le dialogue. Ils disent très justement que ça manifeste chez le locuteur que l'intérêt se maintient, qu'il participe au développement du texte. Ces énoncés minimaux indiquent un travail de soutien dans le dialogue. Ce sont des indicateurs du fait que l'auditeur est soigneusement attentif au flux de parole du locuteur. Ce sont donc des paroles dont le paradoxe est qu'on les dit en tant qu'auditeur. Pour prendre le vocabulaire de Lacan, on les dit en tant que récepteur. Ce ne fait pas de vous un locuteur de plein exercice. Vous restez un auditeur, vous signalez simplement, par l'émission de ces sons, que vous restez un auditeur, que vous ne devenez pas un locuteur ou que vous ne rêvassez pas à autre chose.

Je ne vais pas m'étendre davantage sur ce type d'analyse, bien que le chiffrage des tours de parole entre hommes et femmes, dans une petite société mixte des années 70 aux Etats-Unis, soit assez savoureux.

Au fond, d'une certaine façon, ces émissions sonores, ce sont des signifiants. Est-ce qu'on peut dire qu'ils sont sans signifié? Disons qu'ils sont sans signifiés lexicaux mais que, néanmoins, ils ne sont pas sans signification. Ils ont la signification qu'on peut leur attribuer d'un *je suis bien là,* d'un *j'écoute,* d'un *je te suis.* Ils ont donc une signification de présence.

Je voudrais vous faire sentir, à défaut de vous le montrer dans tout le détail - il faudrait pour ça un séminaire sur le texte lui-même -, que l'interprétation subjective a tendance à se diviser selon deux versants. Sur le premier versant, il s'agit de la reconnaissance du sujet, de la fondation réciproque des sujets dans la parole. Sur l'autre versant, il s'agit de pas tellement plus que de souligner le signifiant, d'en prendre acte, comme si, par sa seule émission dans la parole, déjà c'était accompli.

Je l'ai dit: la théorie que Lacan présente à cette date, elle est relativement cohérente, mais il faut voir qu'elle est divisible. Dans la suite de son enseignement, pendant des années, elle va se diviser. Cette théorie apparemment cohérente, elle va en quelque sorte éclater. Et elle éclate, me semble-t-il, sous la pression de la pulsion, sous la pression de faire place à la pulsion dans la parole. C'est ainsi que, progressivement, Lacan laissera tomber le thème de la reconnaissance, et que c'est même ce terme-là qu'il proscrira à son tour de la psychanalyse. En revanche, il préservera le *circuit* de la parole, c'est-à-dire la notion que la parole trouve sa réponse dans la question sous une forme inversée.

Je vais peut-être là aussi, en court-circuit, vous faire sentir comment nous orienter dans cette rentrée progressive de la pulsion dans la parole.

Au couple question-réponse, qui a été fondamental pour Lacan au tout début de son enseignement, il substitue le couple demande-désir. Il faut bien voir ce qui s'éclaire si on s'aperçoit qu'à la place où il y avait le couple question-réponse pour conceptualiser la communication, vient le couple désir-demande. Qu'est-ce que ça fait que ce soit à cette place-là que vient le couple de la demande et du désir?

Le désir, quand Lacan en construit le concept, c'est, si l'on veut, la réponse. C'est la réponse en tant qu'elle se trouve dans la question. C'est

pourquoi, en franchissant d'un seul coup beaucoup de chaînons intermédiaires, j'ai pu dire qu'en définitive, pour Lacan, quand il raisonnera sur le désir et qu'il en construira le concept, ce n'est pas tant qu'on interprète le désir mais que c'est le désir qui est lui-même l'interprète. Peut-être que là vous en saisissez mieux l'abord. Le désir désigne une fonction qui est déjà dans ce qui est dit. Ce n'est pas la réponse qui va venir de l'analyste. Tout le chemin de Lacan vise précisément à dévaloriser ce qui va venir de l'analyste, au point que précisément ça puisse introduire à une pratique de l'interprétation qui se réduit au silence - qui se réduit au silence dans la mesure où c'est le désir qui interprète.

Ce qui a changé, et ce qui va changer dans l'orientation de Lacan, c'est ceci. Il peut dire, dans le rapport de Rome, que ce que je cherche dans la parole, c'est la réponse de l'Autre. Il dit ça. Et ça, c'est définir la parole comme une question - une question qui attend la réponse de l'Autre, qui la pêche. Mais tout change quand il définit la parole comme une demande. Quand on définit la parole comme une demande, on ne peut pas dire que ce que je cherche dans la parole, c'est la réponse de l'Autre. Ce que je cherche dans la parole, c'est une satisfaction! C'est là l'accent qui change - quand, à la question, on substitue la demande. Quand je parle, je demande satisfaction. Donc, par le biais du concept de demande, ce qui se réintroduit dans l'enseignement de Lacan, c'est la liaison de la parole et de la satisfaction.

C'est d'avoir prélevé ça dans la psychanalyse, et de l'avoir épuré, durci, radicalisé, que le problème a alors commencé de se poser: quelle place pour la satisfaction? quelle place pour ce qui n'est pas l'avènement de la vérité? Au fond, l'idée de Lacan, c'était que quand la vérité advient, la satisfaction suit. Le général de Gaulle répondait: *"L'intendance suivra..."* Là, il y a: *la satisfaction suivra.* La vôtre et celle de tout le monde, compatibles entre elles puisque *"la valeur de parole se mesure toujours à l'intersubjectivité du nous"*. Alors, si c'est le cas, la satisfaction de l'un et de tous les autres suit.

C'est bien ce qui là pivote. L'interprétation intersubjective, c'est l'interprétation identifiée à la reconnaissance. Mais le second départ de Lacan est au contraire de poser que l'interprétation est à l'opposé de toute reconnaissance. C'est ce qu'il indique page 623 des *Ecrits,* dans "La direction de la cure": *"Le faire* [le sujet] *s'y retrouver comme désirant* [dans le flux signifiant], *c'est à l'inverse de l'y faire se reconnaître comme sujet..."* Et nous avons, aussi bien, et c'est ça que ramasse le concept de désir - enfin, concept... disons construction -, nous avons: *"Le désir n'est pas à reconnaître, il ne se saisit que dans l'interprétation."*

C'est déjà souligner que la formule qui figure dans "La direction de la cure": *"Il faut prendre le désir à la lettre"*, est une formule qui consacre le fait qu'il ne s'agit pas de reconnaître le désir dans l'analyse, qu'il n'y a pas de réponse décisive de l'Autre, et qui rend compte de ce qui est inclus dans la parole.

C'est là que l'on voit s'accomplir cette division que je disais. Sur le premier versant, il y a une parole en quelque sorte incomplète et qui appelle son complément de la réponse de l'Autre. Bien sûr, quelque chose va en demeurer. Va persister chez Lacan cette idée que le complément même de ce qui a lieu du sujet est à chercher du côté de l'Autre. Mais, son concept du désir, c'est d'abord un concept qui est fait pour rendre compte de ce qui a

lieu *dans* la parole elle-même. C'est pourquoi il fait de ce désir une fonction qui habite les signifiants mêmes de la parole, qui est là entre les signifiants ou - comme il commence à le dire jusqu'à en faire la théorie - entre les lignes.

Au fond, il a inventé son concept du désir pour rendre compte de ce que veut dire qu'il faille aller chercher entre les lignes. Et là, il n'est pas question de reconnaître, de dire que d'entre les lignes, on va l'amener sur les lignes. Non! Le concept du désir, c'est qu'il est structurellement entre les lignes et à jamais. Dès lors, pas question de le reconnaître! Il est là et il glisse.

Sur quoi pivote, au fond, ce que je vous présente là ? Ce qui est peut-être le moins travaillé dans ce rapport de Rome, c'est la notion même du refoulement. La théorie de Freud comporte pourtant des concepts comme ceux de *refoulement*, de *censure*, et donc de *vérité* qu'il est interdit ou impossible dc dire - interdit quand il s'agit d'une censure sociale, impossible quand il s'agit du fonctionnement psychique. Dès le rapport de Rome, Lacan peut donc dire que la vérité qui est ainsi censurée est le plus souvent déjà écrite ailleurs et qu'on peut l'y retrouver. La métaphore est alors le synonyme du déplacement symbolique mis en jeu dans le symptôme.

Autrement dit, il y a déjà une théorie du symptôme, une théorie du symptôme au fond très élémentaire, qui consiste à poser que le symptôme a la structure d'un langage et qu'il est un signifiant dont le signifié est refoulé:

$$\frac{S}{s}$$

Le signifiant du symptôme est présent - c'est le symptôme même - et le refoulé est de l'ordre du signifié. C'est très précis. Ce qui est refoulé, c'est du signifié, et il s'agit de faire revenir ce signifié à la conscience, c'est-à-dire d'obtenir ceci:

$$S(+)s$$

Voilà ce qu'il s'agit d'obtenir : un franchissement de la barre de la censure, de façon à ce que le signifié refoulé réapparaisse. Ce que Lacan appelle alors la vérité, c'est le signifié en tant que refoulé. Ce qui est à l'horizon, c'est que par l'opération de l'interprétation, on parvienne à faire revenir à la conscience ce signifié refoulé, et que par là-même on délivre le symptôme, *"comme une inscription qui une fois recueillie peut sans perte grave être détruite"*. Autrement dit, ce qui est à l'horizon, c'est que l'interdiction soit levée. La censure, la malédiction si l'on veut, disparaît, et il y a absolution, délivrance. C'est ce que Lacan appelle le *pardon* de la parole, et ça restera pour lui une référence tout au long de son enseignement.

Est-il pensable qu'à la fin le refoulement se lève et qu'il y ait le pardon de la parole? Eh bien, dans le rapport de Rome, c'est ce que Lacan met à

l'horizon de l'opération analytique: délivrer le signifié refoulé qui est la vérité du symptôme, et absoudre le sujet de cette censure quand s'effectue le pardon de la parole.

Ce que j'ai appelé son nouveau départ, dans "La direction de la cure", c'est, au contraire, de marquer qu'il n'y a pas de pardon de la parole, que cette absolution est structurellement impossible et que c'est à ce moment qu'arrive le $. C'est précisément en ce point, au moins dans ses *Ecrits: "C'est d'une parole qui lèverait la marque que le sujet reçoit de son propos, que seulement pourrait être reçue l'absolution qui le rendrait à son désir."*

Je dis que cette phrase renvoie exactement à ce qui, dans le rapport de Rome, est la notion à l'horizon d'une parole absolutoire, c'est-à-dire de la réconciliation du signifiant et du signifié, puisque le symptôme témoigne du refoulement et donc d'un désaccord entre le signifiant et le signifié. Mais les choses pivotent ensuite jusqu'à reconnaître que cette absolution - qui mettrait le sujet en accord avec son désir, qui ferait aller du même pas le signifiant et le signifié - est impossible. Et Lacan précise, et ça nous donne l'architecture de ce concept du désir: *"Le désir n'est rien d'autre que l'impossibilité de cette parole."*

Autrement dit, ce que Lacan a inventé avec le désir, c'est la notion que la barre de la censure est, si l'on veut, permanente, qu'elle est définitive, que le signifié reste toujours discordant. De ce qu'il y a sous le signifiant et qu'on appelle le signifié, il y a quelque chose qui ne peut pas venir à la conscience, quelque chose qui ne peut pas venir à la parole. C'est là, dans ce basculement entre conscience et parole, que s'effectue vraiment la construction de ce concept du désir. Le concept de désir s'impose à partir du moment où l'on saisit la discordance du signifiant et du signifié et qu'il y a quelque chose de ce signifié refoulé qui, structurellement, ne peut pas venir à la parole - ce qui veut dire qu'il y a là un impossible. Et, ce signifié en tant qu'il ne peut pas venir à la parole, c'est ce que Lacan appelle le désir.

Lacan va alors écrire le sujet avec un $ - ce qui veut dire que cette barre freudienne du refoulement, il l'inscrit sur le sujet et que celui-ci en est définitivement marqué. Ca implique - et ça éclaire sur ce que c'est que ce concept de désir qui n'est pas exactement ce qu'on en fait dans un maniement parfois un peu hâtif -, ça implique que le désir est par définition incompatible avec la parole, mais qu'au contraire il l'est avec le silence. C'est alors que Lacan peut donner, comme emblème de l'interprétation, le doigt levé du saint Jean de Léonard. On lève le doigt faute de pouvoir le dire. C'est, aussi bien, ce qui, sous un autre angle, sera à s'écrire S(Ⱥ) - le signifiant de l'Autre barré étant le doigt de Léonard pointé vers ce qui, sous le signifiant, ne peut pas se dire.

Bien sûr, ce n'est pas Wittgenstein. Ca ne dit pas que ce dont on ne peut parler - et qui est le désir - il faut le taire. Ca dit, au contraire, que ce dont on ne peut parler, il ne faut pas le taire, mais qu'il faut le dire entre les lignes. On ne peut le dire qu'entre les lignes. On ne peut le dire que dans l'allusion, qu'à côté. On ne peut que le faire comprendre, on ne peut que le signaler. Ce qui prévaut est donc le mode indirect.

Vous verrez - si vous lisez mon commentaire de *Construction en analyse* de Freud - que je souligne ce qui est d'ailleurs très apparent dans le texte, à savoir la prévalence pour Freud des modes indirects comme expressions de l'inconscient. Ce n'est pas intéressant que vous disiez oui ou non. Ce qui est

symptôme sera pour Lacan le nom le plus authentique de la relation du sujet au signifiant, jusqu'à dire que le sens du symptôme est le sens de la relation du sujet au signifiant, en tant précisément que l'état symptomatique est l'état, si je puis dire, normal du signifiant. Le signifiant comme tel, c'est une intrusion dans le sujet, et, à cet égard, ce qui le montre au mieux, c'est l'état symptomatique du signifiant.

Qu'est-ce qui fait ensuite basculer cette interprétation intersubjective? Ce qui fait basculer ce fondement cherché dans l'intersubjectivité, c'est sans doute un approfondissement par Lacan du concept de refoulement. C'est sans doute la notion du refoulement originaire. C'est qu'il constate, sur les traces de Freud, en le retraduisant en ses termes, que la discordance qu'il y a entre le signifiant et le signifié est définitive, et que donc le statut propre du signifié refoulé, c'est l'*entre les lignes.*

Au fond, ce débat entre le symptôme et son signifié, ce débat entre le signifiant du symptôme et le signifié refoulé du symptôme, entre le signifiant et sa vérité refoulée entre les lignes, ce débat - sur lequel Lacan va mettre tous les projecteurs même si c'est voilé dans les *Ecrits* par le fait qu'il joue beaucoup de parties à la fois -, ce débat ne sera par Lacan vraiment structuré, et d'une certaine façon résolu pour cette période, que par son "Instance de la lettre", c'est-à-dire en distribuant métaphore et métonymie, l'une du côté du symptôme, et l'autre, la métonymie, du côté de ce signifié refoulé baptisé *désir.*

Si à ce moment-là, cinq ans après le rapport de Rome, il y a un nouvel équilibre qui s'instaure, ce n'est pas simplement que ça lui tombe du ciel ou qu'il suffit de Jakobson pour que s'angantent là le gant métaphore et le gant métonymie, c'est que c'est appelé par tout ce qui précède, par cette mise en place du signifiant du symptôme et de son signifié refoulé qui court entre les lignes.

Lacan va donc alors proposer des mécanismes pour en rendre compte: le mécanisme de la métaphore pour rendre compte de la subsistance du signifiant du symptôme, et le mécanisme de la métonymie qui est fait pour expliquer, en termes linguistico-logiques, la subsistance du signifié entre les lignes. Ce qui est saisissant, c'est que l'on voit Lacan tenter à tâtons de s'orienter avec ses termes, et puis qu'arrive en effet, à point nommé, cet article de Jakobson qui constitue une simplification saisissante de la rhétorique en la limitant à deux grandes figures. Lacan va alors aussitôt utiliser ces deux concepts linguistiques, en les remaniant, pour résoudre le problème qui déjà se formulait auparavant.

Il y a des concepts concernant la technique de l'interprétation qui sont néanmoins très précis et qui ici peuvent être extraits. Mais, au point où nous sommes, je terminerai sur une autre remarque, à savoir que tout du long où Lacan se débat entre le signifiant du symptôme et son signifié refoulé, il y a une absence totale de référence à la satisfaction que ce symptôme comporte. Toute cette théorie laisse vraiment à l'écart ce qui est pourtant répété à toutes les pages de l'oeuvre de Freud, et qui est que le symptôme comporte une satisfaction.

Je voudrais, par rapport à ça, reprendre à revers la critique fameuse - s'il y a ici des étudiants du Département de psychanalyse, ils ont dû déjà en entendre parler des dizaines de fois -, la critique fameuse par Lacan du cas de l'homme aux cervelles fraîches, qui est un cas du psychanalyste Kriss.

C'est un texte classique, surtout depuis la critique de Lacan qui montre, au fond, comment on produit un *acting-out* quand on est un abruti. Mais peut-être que nous pouvons là, avec notre petite reconstruction soigneuse d'aujourd'hui, prendre un petit peu ça à revers.

De quoi s'agit-il dans ce cas que je ne vais pas vous raconter ? Il s'agit d'un plagiaire obsessionnel - non pas qu'il fasse des plagiats, mais qu'il se croit plagiaire quand il ne l'est pas. Le cas inverse est plus fréquent, mais enfin, c'est son cas à lui, et Lacan l'amène, au fond, pour illustrer un *acting-out.*

Je résume : Kriss fait, à un moment, une interprétation au sujet du plagiat, et il dit à son patient qu'*il n'y a que les idées des autres qui sont intéressantes.* Dans le contexte de la cure, ça amène un silence - un silence qui est souligné comme tel par Kriss. Kriss attend la réaction du patient après son intervention sensationnelle. Le patient fait d'abord silence - ce n'est jamais indifférent, le silence est un signifiant majeur -, puis il raconte que tous les midis, après sa séance, avant d'aller déjeuner, il va regarder les menus des restaurants, et que c'est dans un de ces restaurants qu'il consomme son plat préféré, à savoir des cervelles fraîches.

Lacan nous dit alors que Kriss prend ça pour une confirmation de son interprétation mais qu'en fait c'est un *acting-out.* Le sujet confesse une sorte d'*acting-out* régulier qu'il fait après la séance - et qui serait quoi? L'*acting-out,* ça serait d'aller s'occuper de la nourriture. Il y a le fait, qui ne peut pas manquer de faire sourire, que ce faux plagiaire aime les cervelles fraîches.

Alors, qu'est-ce que Lacan en commente ? Pourquoi est-ce qu'il méprise comme ça, à ce point, cette manoeuvre de Kriss ? Lacan, il est parfois désobligeant dans ses critiques à l'égard de ses collègues de l'IPA, mais là, vraiment, c'est un sommet.

Qu'est-ce qu'il reproche justement à l'interprétation de Kriss ? Eh bien, c'est d'avoir fait émerger la pulsion, d'avoir fait émerger la pulsion orale, dont il dit qu'elle avait sans doute chez le sujet été primordialement retranchée. Au fond, c'est dire: avec votre façon d'interpréter, vous faites émerger la pulsion, alors que ce qu'il s'agit de faire émerger, ce n'est pas ça du tout! Il faudrait savoir faire émerger la vérité des symptômes.

Si j'ai l'air content, si émerge une satisfaction dans ma parole, c'est que, pendant longtemps, je n'avais pas très bien saisi sur quoi glissait cette critique de Kriss. Mais Lacan le dit explicitement. Il dit que ce qui émerge de la pulsion n'a rien à voir avec la vérité des symptômes. Ca veut dire qu'il se sert du cas de Kriss, et qu'il dévalorise ce que Kriss a obtenu comme un vulgaire *acting-out,* au nom de ce qu'une interprétation intersubjective valable vise la vérité du symptôme et non l'émergence de la pulsion, et que les deux n'ont rien à voir. Il le dit dans cette phrase qui m'était restée mystérieuse pendant longtemps. Je vous la cite en la simplifiant: *"La réponse que s'attire cette interprétation a une valeur de réalité au titre des pulsions du sujet qui n'est pas celle qui se fait reconnaître dans les symptômes."*

C'est tout à fait capital puisque ça dit que la réponse du sujet, c'est-à-dire l'émergence de la pulsion orale, ça a une valeur de réalité, et que cette valeur-là n'est pas celle qui se fait reconnaître dans les symptômes qui ont, eux, une valeur de vérité. Donc, en fait, il utilise le cas de Kriss pour renforcer la disjonction du symptôme et de la pulsion, et pour confirmer le

retranchement de la pulsion hors du champ propre de l'interprétation analytique.

C'est d'ailleurs pour ça qu'il insiste ici sur la parenté de l'*acting-out* et de l'hallucination. Il met l'*acting-out* comme l'hallucination au chapitre des interférences du symbolique dans le réel. Il montre comment, dans l'hallucination, le réel réapparaît de façon erratique, et il traite ici l'émergence de la pulsion orale de la même façon: comme une émergence erratique du réel - ce qu'il appelle alors *réel* étant ce qui subsiste hors symbolisation.

Sa démonstration a donc pour but de montrer qu'en définitive, si on rate quelque chose dans l'interprétation, alors on fait émerger le réel de la pulsion, et que faire émerger le réel de la pulsion, eh bien, c'est un *acting-out* et c'est très mal. Ce qu'il appelle en définitive *acting-out* ici, c'est une émergence de la pulsion. On peut, bien sûr, valoriser la critique de Lacan mais nous sommes ici plutôt tentés, dans le contexte où nous sommes, de faire le contraire, puisque ça vient comme une pièce à l'appui de la proscription de la pulsion hors du champ opératoire de l'interprétation.

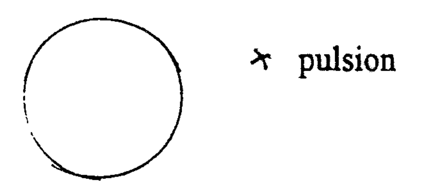
Bon, eh bien je continuerai la fois prochaine.

SILET **IV**
Jacques-Alain Miller
Cours du 14 décembre 1994

Nous nous intéressons, cette année, aux modes de jouissance du sujet, et précisément aux changements, aux transformations, aux mutations que l'analyse peut ou ne peut pas effectuer à ce niveau. En abordant cette question, nous traitons des limites qu'il s'impose de reconnaître à l'effet de l'action de la psychanalyse - limites qui sont, au fond, couramment avouées, mais avouées à la limite du discours qu'on en tient. Nous nous approchons de considérer ces limites, non pas à la limite de notre investigation, mais au centre. Voilà notre visée.

Pour nous avancer dans cette direction, je n'ai pas reculé à revenir à notre point de départ - qui est celui de Lacan. Nous n'en avons pas d'autre puisque même notre abord de Freud est conditionné, orienté par la refonte que Lacan a pratiquée sur la découverte de Freud. Cette refonte est celle qui, non sans pouvoir arguer de l'évidence, prend son départ du moyen de l'opération analytique qui est la parole - non moins l'écoute de cette parole de la part de l'analyste que de la part de l'analysant lui-même - et qui est aussi l'interprétation, par quoi nous baptisons ces énoncés qui sont attendus de l'analyste.

Ce point de départ - qui s'expose et se développe dans un texte assez ample que nous avons baptisé, pour la circonstance où il a été proféré, le rapport de Rome -, ce point de départ élève une véritable cathédrale de l'intersubjectivité, où il est promis que l'interprétation, à condition d'être authentiquement intersubjective, accomplit une mutation du sujet - une mutation qui est d'ordre symbolique. C'est une mutation qui, d'une façon tout à fait explicite, ne prétend pas avoir lieu au niveau des modes de jouissance, mais au niveau proprement symbolique. Il faut dire que c'est au prix du bannissement de la pulsion qui se trouve alors située à l'extérieur de cette cathédrale de l'intersubjectivité. C'est, au fond, le prix payé pour l'efficacité symbolique:



Eh bien, le ressort de l'invention de l'enseignement de Lacan, déroulé sur trois décennies, le ressort de son invention, dont nous sommes encore

dépendants, est fait de l'admission, de l'inclusion de la pulsion, c'est-à-dire des conditions, des redéfinitions imposées à la pulsion et, du coup, à tout le reste de la problématique. C'est au moins la perspective que je prends aujourd'hui sur cet enseignement.

La trilogie fameuse du besoin, de la demande et du désir n'est pas autre chose qu'un concept - articulé en trois - fait pour admettre la pulsion dans ce que j'ai appelé une cathédrale. En effet, cette tripartition s'efforce, en définitive, de cerner la pulsion dans l'ordre symbolique, et trouve à la répartir en ces trois termes.

Le besoin, c'est ce qui, de la pulsion, serait l'élément brut - ce qui tiendrait, au fond, à ce qu'il y a de physique dans ce qui s'impose à l'expérience. La demande serait ce qui, de la pulsion, parvient à passer dans la parole, et qui, de ce fait, annule, réduit, convertit dans la parole le brut du besoin. On peut écrire ceci, pour fixer les idées:

$$\frac{D}{\not{B}}$$

Si tout du besoin pouvait passer dans la demande, si tout de ce que Freud a appelé pulsion pouvait être converti dans la parole, nous pourrions écrire comme résultat un zéro - un zéro qui traduirait l'opération, qui indiquerait que le pouvoir de la parole va jusqu'à une conversion exhaustive de ce qui s'impose des exigences du corps:

$$\frac{D}{B} = 0$$

Mais cette opération est articulée pour au contraire indiquer, marquer que cette conversion-là ne saurait être exhaustive, qu'il y a, à cette opération, un reste. C'est ce reste de l'opération que Lacan a appelé, à un moment de son enseignement, le désir - le désir comme le décalage de la demande et du besoin, comme le résidu de cette opération d'annulation:

$$\frac{D}{\not{B}} \dashrightarrow d$$

Au fond, au plus simple, ce reste, c'est-à-dire ce par quoi la poussée du besoin déborde la demande, devrait être tenu pour un reste de besoin. Mais ce n'est pas sous cet angle que Lacan l'amène. Ce reste, qu'il y a, il l'amène, il le situe, il le conceptualise, il l'articule, il l'écrit du côté de la demande. Il l'écrit comme un reste qui se manifeste du côté de la demande. Et,

précisément, il situe ce reste - qui trouverait apparemment aussi bien à s'exprimer du côté du besoin -, il l'écrit dans des termes de langage. Par référence à la dichotomie du signifiant et du signifié, il choisit d'écrire le désir comme le signifié de la demande, et précisément comme ce qui, du signifié, déborde toujours le signifiant:

$$\frac{S}{s} \quad \frac{D}{d}$$

Autrement dit, il prend sur ce reste la perspective que l'on peut prendre sur lui à partir de l'ordre du langage, et donc comme un décalage inévitable, impossible à supprimer, entre le signifiant et le signifié - un décalage qui fait qu'il y a toujours du signifié en plus et que le signifiant ne parvient pas à capter.

Néanmoins, à cette articulation elle-même du besoin, de la demande et du désir, il y a un reste. Ce reste apparaît évident à ceci que Lacan ne vient pas à bout du terme de *pulsion*, et que cette tripartition n'épuise pas du tout la pulsion freudienne. J'en vois le témoignage dans le fait qu'il en maintient le terme. Lacan maintient ce terme de *pulsion* et donc, en fait, ce trio est un quatuor: reste encore la pulsion dans cette série, la pulsion conçue comme demande silencieuse.

Dans le paradoxe même de cette demande silencieuse se répercute le reste qu'il nous faut bien, cette fois-ci, concevoir comme du côté du "besoin" entre guillemets: quelque chose du besoin, de ce besoin brut de départ, qui surnage après l'opération, que n'épuise pas non plus le signifié supplémentaire, et qui continue silencieusement d'imposer sa présence.

Cette demande silencieuse est comme une articulation sans texte. C'est pourquoi, en dépit de la construction que Lacan nous amène avec D/d, au moment même où il s'oriente sur l'articulation et l'antinomie de la demande et du désir, il invente l'écriture de $(\$ \diamond D)$, censée traduire la pulsion freudienne - en traduire la poussée dans l'ordre du langage, sous une forme où elle ne dit rien, sinon qu'elle est là, qu'elle s'impose, et qu'avec elle s'imposent ses scansions, ses coupures. C'est pourquoi, quand elle est écrite ainsi, je la tiens comme une articulation mais sans énoncé.

Au-delà de ce ternaire, c'est l'objet *a* lui-même - dont Lacan a fait, à ses dires mêmes, son invention dans la psychanalyse -, c'est l'objet *a* qui vient offrir la traduction de la pulsion freudienne dans la cathédrale que Lacan a élevée pour commencer. Cet objet *a*, il apparaît d'abord comme le reste, le résidu d'une opération qu'il m'est arrivé d'écrire ainsi:

$$\frac{A}{\not{J}} \dashrightarrow a$$

J barré pour indiquer que, de l'effet de langage, la jouissance s'évacue,

s'annule, se convertit dans le signifiant, et qu'il y a reste, qu'il y a jouir en plus - jouir en plus pour lequel Lacan a utilisé un signifiant qui, dans sa construction, était auparavant destiné à d'autres emplois. Il a réutilisé ce signifiant pour situer ce qui, de la pulsion freudienne, se traduit dans l'ordre du langage et dans la fonction de la parole.

Le ressort de l'invention conceptuelle de Lacan, dans la perspective que je prends cette année, c'est cette traduction multiple, difficultueuse de la pulsion freudienne dans l'ordre du langage. J'ai d'ailleurs indiqué, la dernière fois, les deux bornes de cette investigation. La première, c'est que le point de départ est donné par le dire, là où le dire est avant tout dire le vrai, où le symptôme est obstacle à dire le vrai, où donc la cure c'est délivrer la vérité du symptôme tandis que le jouir est dévalorisé.

La seconde borne, la borne ultime, c'est, au contraire, le jouir comme donnant la clef, la raison même du dire. C'est ainsi que s'opposent la valeur de vérité et la valeur de jouissance, avec le problème de les accorder - ce problème d'accorder valeur de vérité et valeur de jouissance étant le problème de l'enseignement de Lacan.

J'ai souligné, la dernière fois, que la théorie initiale de Lacan quant au symptôme était remarquable par l'absence de toute référence à la satisfaction qu'il comporte - l'absence de toute référence à sa valeur de jouissance. Le symptôme, au départ de cet enseignement, est situé uniquement quant à sa valeur de vérité. Le symptôme, c'est une parole, et même un message, dans la mesure où Lacan conclut, de l'opération freudienne sur le symptôme hystérique, que la parole symptomatique *"inclut le discours de l'Autre dans le secret de son chiffre"*.

Le symptôme tient compte de l'Autre, le symptôme est une adresse. Par là, c'est un signifiant - un signifiant dont le propre est que son signifié soit refoulé de la conscience du sujet, donc que son signifié soit inconscient. C'est aussi, par là même, un signifiant dont le support n'est pas le support linguistique, mais est emprunté à la chair du corps, ou emprunté au registre de l'imaginaire. Dès lors, le traitement analytique consiste à retrouver le refoulé défini comme un signifié, consiste à rendre son signifié au signifiant, c'est-à-dire ce que veut dire le symptôme.

Ce qui est là d'emblée à noter - et qui restera valable pour Lacan et qui l'est encore pour nous -, c'est que la théorie freudienne du refoulement trouve son support, trouve appui dans la dichotomie du signifiant et du signifié. C'est pourquoi, sans doute, Lacan n'aura pas à renier ce point de départ. C'est que d'emblée le refoulement passe entre signifiant et signifié. Le refoulement, c'est ce qui sépare le signifié du signifiant dans le symptôme.

D'où l'accent mis sur ce concept de la parole pleine qui serait - c'est ce que je déduis de ce rapport de Rome - la parole sans refoulement, et qui serait aussi celle qui aurait la propriété d'abolir le refoulement, celle où *"le sujet convertit la vérité de ses symptômes"*, dit Lacan. On peut dire que cette parole sans refoulement, cette parole qui aurait la propriété d'abolir le refoulement, de faire se rejoindre le signifiant et le signifié, c'est au fond la référence de l'enseignement de Lacan, celle à partir de quoi il s'agit précisément de rendre compte qu'il n'en est pas ainsi.

Elle est d'abord sans doute présentée, dans ce rapport, comme à portée de la parole, comme une possibilité de la parole, mais c'est précisément de

l'avoir posée comme telle que Lacan a pu énumérer toutes les raisons qui font que, de parole pleine, il n'y a pas.

Cette parole pleine, ce serait, premièrement, celle où apparaîtrait le signifié véritable, c'est-à-dire qu'elle suppose qu'il y a, au signifiant, un signifié véritable qui est le sien, qui lui est propre. Deuxièmement, ce serait la parole par laquelle, dans laquelle, le support du signifié deviendrait celui du *discours concret* - pour employer une expression qui est celle de Lacan alors -, c'est-à-dire où le support du signifié deviendrait le signifiant linguistique. Ca veut dire que le signifié du symptôme pourrait alors, dans cette parole, abandonner son support corporel, ou son support imaginaire, pour trouver en elle son support symbolique.

D'émigrer ainsi vers son support symbolique, le signifié du symptôme cesserait de se supporter de ce qui, dans le corps et dans l'esprit, fait symptôme. De pouvoir se dire par des mots, cette vérité n'aurait plus à utiliser le moyen du corps, ou le moyen des images empruntées à la désagrégation du moi. Voilà ce que serait la parole pleine.

Ce que nous appelons l'enseignement de Lacan n'est peut-être rien d'autre que l'enseignement de l'impossible de la parole pleine, que l'enseignement que la vérité de la parole ne peut être pleinement convertie dans la parole. Et cette impossibilité de dire dans la parole la vérité de la parole, c'est ce que, bien plus tard, Lacan écrira S(Ⱥ). C'est ce qu'il formulera, d'une façon surprenante, en disant que la vérité n'est pas-toute. C'est, aussi bien, ce qu'il essayera de désigner en disant qu'il y a la vérité en tant qu'elle ne peut pas être pleinement convertie dans la parole.

Cette vérité en tant qu'elle ne peut pas passer dans la parole, c'est à cela qu'il donnera le nom de *désir*. Au fond, ce que Lacan a appelé le désir, c'est l'autre nom de l'impossible de la parole pleine. C'est le nom rhétorique, linguistique de l'impossibilité de la parole pleine - impossibilité dont il tentera plus tard de faire un mathème. Ce qu'il a désigné comme le désir, c'est ce qui semble, du signifié, résister au signifiant.

Par là, il a comme par miracle évaporé quelque chose de la pulsion freudienne en tant qu'elle ne peut pas se dire. La négation est là comme la nuit dont parle Hegel et où toutes les vaches sont noires. Ce qui ne peut pas se dire permet, dans sa parenthèse, d'inclure aussi bien la valeur de jouissance, que cette part du signifié qui ne trouve pas à s'accomplir dans le signifiant. Et c'est pourquoi, tout un temps, le discours sur le désir semble recouvrir la butée que comporte le concept freudien de pulsion.

C'est ainsi qu'au terme d'une élaboration que l'on peut suivre pas à pas, Lacan a pu refonder son articulation de la psychanalyse, en 1958, dans son rapport "La direction de la cure", qui paraît en effet comme une sorte de redépart et qui se conclut sur *l'incompatibilité* du désir avec la parole - à l'opposé, on peut le dire, de l'orientation de son rapport de Rome.

Ne traitons pas avec indifférence la notation qu'il ajoute à cette formule de l'incompatibilité du désir et de la parole. Il note, en effet, que ses auditeurs en ont été étonnés. Il met en cause, là, leur compréhension, alors que cette formule est à l'opposé de ce que comportait son point de départ cinq ans avant, c'est-à-dire l'existence de la parole pleine, c'est-à-dire la parfaite compatibilité de la vérité avec la parole. Et pas seulement la compatibilité: en effet, c'est seulement *par* la parole, *avec* la parole, que la vérité proprement dite émerge. Mais ce que Lacan a appelé le désir, à partir

de cette date, c'est précisément ce qui, de la vérité, ne peut pas émerger par la parole.

Là, on arrive à situer au plus précis le terme que Lacan avait emprunté à Kojève, à savoir *le désir de reconnaissance*, et dont il faisait jusqu'alors le désir fondamental. Ce qu'il appelait le désir de reconnaissance comme désir foncier du sujet, c'était le désir d'une parole de l'Autre, de cette parole pleine de l'Autre qui pourrait reconnaître le désir du sujet, le faire passer dans la parole - l'Autre sanctionnant d'une parole le désir du sujet, le sanctionnant de cette parole qui lui aurait manqué dans son existence et qu'il viendrait chercher dans l'analyse. Le sujet chercherait, par le biais de l'analyste, à atteindre la parole qui serait compatible avec le désir, la parole qui, de ce fait, rendrait son désir compatible avec l'ordre du monde, compatible avec les autres et avec le discours universel. A l'horizon de l'expérience analytique, il y aurait l'avènement, dans la parole pleine, du désir enfin reconduit - si particulier qu'il soit au sujet - à l'universel.

Au fond, il s'agirait que le désir s'humanise. Lacan évoque l'humanisation du désir par la parole, par la parole de reconnaissance. C'est ce qui marque que quand il utilisait ce terme de *désir* dans son rapport de Rome, ce terme n'était pas pour lui sans attenances à la pulsion freudienne. Ce qu'il appelait alors désir, c'était précisément - et là je vais un peu au-delà de ce qui se formule explicitement dans ce rapport -, c'était justement ce qui, de la pulsion, de la pulsion toujours foncièrement sauvage ou auto-érotique, était susceptible d'être reconnu par l'Autre. C'est pourquoi il pouvait parler de l'humanisation du désir.

Il évoque, par exemple, le langage du désir, *"ce langage premier qui parle dans les symboles du symptôme"*. Ce langage est, d'une part, universel, dans la mesure où il se fait entendre dans toutes les langues. C'est, par exemple, l'orientation prise, au départ de l'analyse, quant au symbolisme du rêve. Mais, en même temps, ce langage est absolument particulier au sujet, dans la mesure, dit-il, où ce langage du symptôme *"saisit le désir au point même où il s'humanise en se faisant reconnaître"*.

Autrement dit, à son point de départ, quand Lacan utilise ce terme de *désir de reconnaissance* emprunté à Kojève, c'est pour dire qu'il s'agit de cette part de la pulsion qui peut se faire reconnaître, qui est en instance de se faire reconnaître, qui est compatible avec la parole, qui est humanisable.

Ce terme d'*humanisation du désir*, on le retrouve quelques années plus tard dans l'enseignement de Lacan, quand il s'agit du cas d'André Gide. Il continue d'utiliser cette expression, précisément pour rendre compte de ce qui, chez le petit Gide, chez le jeune Gide et le grand Gide, se maintient comme masturbation, c'est-à-dire comme satisfaction sauvage de la pulsion. Lacan rapporte cette survivance de la masturbation au défaut d'une parole qui aurait humanisé le désir et, ce défaut, il le réfère précisément au père et à sa disparition. C'est la mort du père qui aurait soustrait au petit Gide une parole capable d'humaniser le désir, capable de le rendre compatible avec l'universel et, en l'occurrence, avec le lien social, le lien sexuel à l'Autre.

J'apporte cette référence pour marquer la valeur de cette notion d'humanisation du désir, et ce qui est en jeu à cette place, à savoir les destins de la pulsion. Au fond, la condition pour que la pulsion entre dans la cathédrale de l'intersubjectivité, c'est qu'une parole puisse venir à en humaniser l'exigence.

L'interprétation intersubjective, telle que Lacan la conçoit au départ de son enseignement, c'est non seulement une théorie qui s'expose, qui peut se répéter comme je le fais, qui peut s'analyser, se découper, mais c'est aussi une machine de guerre - une machine de guerre contre ce qui prévaut dans la psychanalyse à cette date, une machine de guerre contre l'analyse des résistances. Les commentaires que Lacan apporte montrent qu'il attend de sa conception une réforme de la pratique analytique.

Je crois qu'il n'est pas inutile, pour saisir notre propre point de départ, de faire un petit retour à ce qu'a pu être cette analyse des résistances, à ce qui dans la pratique analytique s'est appelé ainsi, et au problème qu'elle essayait au fond de résoudre. Ce n'est pas inutile parce que cette pratique s'affrontait, peut-être d'une façon beaucoup plus proche que Lacan, au problème de la pulsion. Sans doute d'une façon que l'on pourrait dire en impasse, mais sans accomplir ce bannissement de la pulsion qui a été la voie de Lacan hors de ce marécage. Si cette analyse des résistances était dans un marécage, c'est, après tout, pour avoir accueilli la pulsion au coeur de l'action de la psychanalyse.

Je ne vais pas en faire l'éloge, tout de même pas, mais je voudrais quand même la prendre par son bon côté. Pour ça, référons-nous à un auteur qu'a beaucoup pratiqué Lacan, qui est un esprit encyclopédique et qui a transmis beaucoup du passé de la psychanalyse aux Américains, un auteur contraint à l'exil en 1938, et qui avait, des écrits de Freud et de ses élèves, une connaissance dont il faut bien dire qu'elle était étourdissante. J'ai nommé Fénichel.

Je me suis reporté à un chapitre de son traité qui s'appelle *La Méthode de la psychanalyse* et où il traite de l'interprétation. Il est sensible, à prendre cette référence, que Lacan a vraiment sauté à l'autre bout de la pratique en mettant en avant l'intersubjectivité et en bannissant la pulsion.

Le mot important, chez Fénichel, est celui de *dynamique*. Là, il n'est pas question d'intersubjectivité, d'assomption, de fondation du sujet, il est question de forces! C'est l'expérience analytique considérée comme un champ de forces. Derrière ce qui est dit - c'est là la perspective en cours après la guerre -, l'analyste, qui s'oriente sur l'analyse des résistances, perçoit ou suppose une constellation de forces, et qui sont - à les retraduire - des pulsions qui veulent se décharger. Au fond, la décharge, c'est un vocable qui désigne la satisfaction de la pulsion. Et, à ces pulsions qui veulent se satisfaire par la décharge, s'opposent d'autres forces qui inhibent cette décharge. C'est ainsi que Fénichel peut définir la psychanalyse comme la tâche *"d'éliminer ce qui s'oppose à l'expression directe de ces forces"*.

C'est, au fond, assez curieux. On pourrait attendre: *éliminer ce qui s'oppose à la satisfaction de ces forces*. Mais non! J'ai bien relu le passage, il dit: *"ce qui s'oppose à l'expression de ces forces."* Il a affaire à des forces qui veulent sans doute se satisfaire, mais, aussi bien, à des forces qui veulent se dire, et qui rencontrent des obstacles à se dire. C'est ainsi que pour lui, et tout en trouvant sa référence dans la force de la pulsion, *"l'inconscient s'efforce continuellement de s'exprimer"*. Il y a donc, pour lui, un vouloir-dire qui est inclus dans la force de la pulsion.

C'est alors ainsi qu'il va rendre compte de la règle fondamentale de l'analyse. Tout dire, c'est-à-dire permettre à ces forces - à ces forces qui veulent se décharger et qui veulent se dire - de se dire dans le cadre

analytique. Mais la permission ne suffit pas à obtenir cet effet. Les impulsions inconscientes rencontrent des résistances - des résistances dont Fénichel maintient, comme Lacan le rappellera, qu'elles sont des résistances du moi, en elles-mêmes inconscientes au sujet. Et il y a là, chez Fénichel, comme ébauchée, une différence du moi et du sujet.

Tout ceci prescrit, au fond, ce que l'analyste a à faire. L' analyste a à aider l'analysant à éliminer les résistances. Comment le fait-il ? Il les signale au sujet, c'est-à-dire qu'il le rend conscient de ce qui fait obstacle à l'aveu dont il s'agit, et dont Lacan fera l'aveu du désir. Et puis, deuxièmement - et c'est proprement l'interprétation -, l'analyste dit la chose même.

Selon l'analyse des résistances telle que Fénichel la présente, l'analyste est celui qui dans l'analyse vient dire la chose même que l'analysant ne dit au fond que de côté, qu'il n'arrive pas à nommer. De telle sorte que déjà Fénichel souligne la fonction de l'allusion comme le fera plus tard Lacan. Seulement, chez lui, c'est le patient qui fait allusion, qui fait toujours allusion à d'autres choses. Le dire allusif, pour Fénichel, c'est le dire du patient, et c'est à l'analyste qu'il revient - et là il emploie un mot qui a quand même de quoi nous retenir - de *déduire* ce qui se tient derrière les allusions du patient.

Au fond, cet analyste, il donne au patient les mots qui lui manquent. Donc, ce que Fénichel appelle interprétation, c'est une procédure de déduction de ce que le patient veut vraiment dire. L'interprétation, c'est nommer ce qui est inconscient pour que ça devienne conscient. L'opérateur qui convertit, si je puis dire, le conscient en inconscient, c'est le refoulement. L'interprétation est l'opérateur contraire, celui qui convertit l'inconscient en conscient. Il y a donc une sorte de miroir de l'interprétation et du refoulement.

Ca suppose - et on le trouve aussi chez Fénichel - que l'interprétation prenne en compte la fonction du *timing*. L'interprétation ne peut selon lui n'être efficace qu'au moment où l'intérêt du patient est éveillé. Il n'est donc pas question de délivrer au patient un cours sur le complexe d'OEdipe. C'est au moment où quelque chose veut se dire à ce propos que l'analyste peut venir apporter la conséquence qui est hors de portée du sujet.

De là, on glisse de la résistance à la défense, dans la mesure où, d'après Fénichel, les pulsions infantiles sont loin. Elles ne sont pas ressenties au présent. Dès lors, l'interprétation ne peut pas les viser elles-mêmes. Elle ne peut pas viser à nommer les pulsions archaïques, elle peut seulement viser les *dérivés*. C'est un terme qui revient régulièrement dans le traité de Fénichel: s'occuper des dérivés des pulsions. Sa recommandation est donc d'interpréter les attitudes défensives du sujet à l'endroit des pulsions, et non pas de directement nommer les pulsions en jeu.

Par là, il s'oppose explicitement à la méthode kleinienne. Au fond, il recommande ce qu'on a appelé l'interprétation par la surface. Non pas l'interprétation directe visant la pulsion, mais l'interprétation visant les défenses contre la pulsion, alors qu'on impute à Klein, et pas à tort, de recommander tout de suite les interprétations profondes. Ca donne, dans la pratique kleinienne, un discours au patient - sans s'occuper de savoir s'il comprend ou non - sur la pulsion qu'il y a derrière tout ça.

Pour Fénichel, cette pratique n'interprète pas du tout. En effet, il faut voir que cette pratique est recommandée par Mélanie Klein à partir de la

psychanalyse avec les enfants. Vous pouvez pour ça vous reportez au chapitre intitulé "La technique de l'analyse" dans son livre *La Psychanalyse des enfants*. Mélanie Klein, du fait qu'avec les enfants le transfert s'établit dès le début de l'analyse, déduit qu'il est urgent d'interpréter. C'est là une tout autre technique de l'interprétation que celle de Fénichel.

Au fond, ce qui revient, chez Klein, c'est l'urgence d'interpréter, la recommandation d'interpréter le plus tôt possible, dans la mesure même où le retour dans l'expérience analytique de ce qui est désagréable au sujet, de ce à quoi il n'a pas envie de penser, a pour conséquence normale et immédiate un transfert négatif. A peine vous ouvrez les vannes avec la règle fondamentale, à peine vous permettez au sujet d'avoir accès à ce qu'il n'a vraiment pas envie de dire, qu'aussitôt il va vous avoir à la mauvaise. Donc dépêchez-vous d'interpréter afin de calmer ce transfert négatif qui commence à naître avec la parole. C'est pourquoi Mélanie Klein recommande ceci: *"L'analyste ne devrait pas craindre les interprétations en profondeur au début d'une analyse, il s'agit d'apaiser l'angoisse qu'on a réveillée."*

Ca repose sur l'idée que dès qu'on touche à l'inconscient, c'est l'angoisse qui apparaît, qui flue. L'appareil psychique est avant tout occupé à dominer l'angoisse, puis la règle fondamentale fait émerger ça, et il est donc urgent d'interpréter et d'interpréter sur-le-champ. Dans la pratique kleinienne, on a à peine le temps de dire quelque chose que déjà il faut un cataplasme d'interprétation.

L'urgence, au fond, elle est double dans cette théorie. D'une part, il faut se dépêcher d'interpréter: on est toujours déjà en retard avec l'interprétation qu'il s'agit de donner. D'autre part, il faut en plus - et c'est une recommandation technique qui a tout son intérêt - toujours interpréter au point d'urgence, c'est-à-dire au point où la pulsion presse. Il ne s'agit pas d'interpréter en général, il est urgent d'interpréter précisément au point d'urgence.

C'est là une conception qui, elle aussi, prend en compte la pulsion mais à l'opposé de Fénichel qui, lui, recommande au contraire de se tenir à distance de la pulsion dont il ne voit pas d'ailleurs qu'elle s'actualise. Là où l'analyste kleinien a le sentiment qu'elle s'actualise immédiatement, la pulsion archaïque est pour Fénichel encore très loin, et il s'agit alors d'interpréter par la surface, c'est-à-dire par les défenses.

Lacan prendra son bien d'un côté comme de l'autre. Qu'il ait pris son bien chez Mélanie Klein, on le sait. Mais on sait peut-être moins qu'il l'a pris aussi chez Fénichel. C'est parce que Fénichel est précisément attentif à tout ce qui fait obstacle à ce que puisse se dire la pulsion, qu'il met au premier plan la distorsion que subissent les énoncés qui seraient justes avec le moment où ils viennent au dire. De telle sorte que ce qu'il appelle résistance, en définitive, c'est la distorsion des énoncés du patient. De telle sorte qu'interpréter, c'est défaire cette distorsion, redresser la distorsion due à la résistance. C'est ainsi qu'il étudie très précisément ce qu'il appelle *les mécanismes de la distorsion*.

Il me semble que le passage célèbre où Lacan définit l'inconscient comme chapitre censuré est tout à fait compatible avec ce que Fénichel expose de la distorsion comme résistance. Il énumère, en effet, trois moyens principaux. Premièrement, on peut repérer, dans les énoncés du patient, des liaisons

manquantes, des hiatus, des blancs. La censure, comme il le dit, a des ciseaux. C'est là, très directement, le *chapitre manquant* de Lacan.

Deuxièmement, nous avons les affects en tant qu'ils sont supprimés ou déplacés. Chaque fois qu'on les voit se produire d'une façon qui paraît disproportionnée avec la cause, on peut se dire qu'il s'agit d'un dérivé de la pulsion. Fénichel met donc l'accent sur ce caractère de *dérive* de la pulsion.

Puis, troisièmement, on trouve, dans le discours du patient, des idées qui sont substituées à d'autres, un écart entre ce qui est dit et ce qui est signifié, et il faut donc là savoir reconnaître l'allusion ou pister les contradictions des énoncés.

Au fond, au niveau de la description, c'est indiscutablement une description assez fine de la distorsion des énoncés, et je pense qu'on en trouve l'écho chez Lacan. Bien sûr, la conclusion de Fénichel, c'est qu'il est très important, dès lors, d'avoir beaucoup d'empathie avec le patient. On n'arrive à pister ces blancs, à repérer la disproportion des affects et leur dérive, à repérer les allusions et les contradictions, qu'à la condition de sympathiser avec le discours du patient. Fénichel évacue là tout ce qui est la combinatoire propre du discours, et va même jusqu'à recommander, comme moyen, de se fier à son propre inconscient. On peut donc dire que toutes ses conclusions sont là à l'opposé de celles de Lacan.

Fénichel a lui aussi une doctrine du temps. Il recommande l'interprétation quand la distance entre ce qui est dit et ce qui est signifié est au plus bas. Quand la distance entre le signifiant et le signifié est la plus courte, c'est alors là qu'il convient d'apporter l'interprétation. *Signifiant* et *signifié* ne sont pas des termes qu'il utilise, mais on perçoit, aussi bien chez lui que chez Mélanie Klein, la recherche d'une doctrine du moment de l'interprétation.

S'ajoute à ça une autre doctrine que nous n'avons pas reconnue et qui supposerait que le noyau de l'*ego* soit raisonnable, et que donc l'*ego* soit en mesure, avec l'aide de l'analyste, de repérer l'intrusion d'éléments irrationnels. En effet, pour Fénichel, l'interprétation, c'est quand même toujours l'appel à ce qui est raisonnable dans l'*ego* pour mesurer l'irrationnel des réactions du sujet. Il suppose toujours qu'il serait à l'analyste possible de faire remarquer à l'analysant dans quelle mesure les résidus du passé perturbent ses sentiments présents, en particulier s'agissant du transfert.

Au fond, l'interprétation, c'est, pour lui, d'une part, une démonstration et, d'autre part, aussi cette parole qui établit une connexion du présent avec le passé. Interpréter, c'est rétablir la connexion du présent avec le passé. Il y a donc, pour lui, deux façons de mésuser de l'association, à savoir de ne parler que du présent ou bien de ne parler que du passé, alors que l'essentiel de l'analyse repose sur la connexion établie entre les deux. Après tout, en faisant cette distinction, en situant comme une résistance le fait de ne parler que de ce qui arrive ou le fait de ne parler que de son histoire passée, il nous montre que sa description phénoménologique n'est au fond pas si mal venue à cet égard.

Je disais qu'on glissait de la résistance à la défense. Ca glisse dans la mesure où la métapsychologie fondamentale de cette technique repose sur la notion du conflit. Voilà, en effet, la technique que Fénichel a déduite du *Moi et le ça* de Freud, à savoir que le fond du symptôme est un conflit entre le ça et le moi - le surmoi pouvant venir en renfort de l'un ou de l'autre. Au

sujet repasse alors sur l'axe imaginaire. Au moment où il rencontre de l'impossible dans son élaboration, le sujet saute sur l'axe imaginaire et, à ce moment-là, il s'aperçoit de la présence de l'analyste comme petit autre. Il est donc conduit à éprouver une tension agressive, et c'est pourquoi Lacan recommande alors que l'interprétation de ce moment de résistance doive chercher à se raccorder au discours comme tel.

Interpréter le moment de résistance qui conduit le sujet à se reporter sur l'axe imaginaire, c'est l'interpréter en fonction de sa position sur l'axe symbolique. C'est ce que Lacan exprime en disant qu'*"il faut raccorder le quolibet du sujet à son discours"*. C'est ça qui peut donner une ponctuation heureuse au moment de la résistance. Lacan resitue ce moment de la résistance dans l'articulation de l'axe imaginaire et de l'axe symbolique.

De ce fait, là où, maladroitement, Fénichel essayait de pister, à travers la résistance, la défense contre la pulsion et la pulsion elle-même, Lacan rabat cette recherche de la pulsion sur l'axe imaginaire. Ce qu'il met en valeur, c'est le retour au *ici et maintenant* de la relation imaginaire avec l'analyste. Donc, selon lui, il n'y a pas à analyser la résistance, il n'y a pas à analyser la défense, il n'y a pas à nommer directement la pulsion, comme le voulait Mélanie Klein. Il faut faire retour et ponctuer au niveau symbolique. La valeur de l'interprétation symbolique - pont aux ânes... - veut dire: ne pas viser la pulsion dans l'interprétation.

Ce sera une rupture pour Lacan que d'en venir à reconnaître que la pulsion a droit de cité dans sa cathédrale. Et il le reconnaîtra en admettant, à travers l'énumération des mécanismes de défense de l'*egopsychology*, que la pulsion se structure elle-même en terme de langage. Ça, c'est une rupture que vous pouvez exactement dater sous sa plume, en vous reportant à la page 466 des *Ecrits*. C'est l'admission que la pulsion se structure en terme de langage. Ce qui lui permet de dire ça, c'est l'examen des mécanismes de défense dont la liste a été donnée par Anna Freud et par Fénichel, mais dans la mesure où il y reconnaît - et il faut Lacan pour ça - que c'est l'envers des mécanismes de l'inconscient et que ça n'est rien d'autre que des figures de rhétorique. Au fond, la liste fénichélienne, si je puis dire, c'est une liste des figures de rhétorique qui sont en oeuvre dans le discours même de l'analysant.

Après le moment d'une polémique ironique à l'égard de l'analyse des défenses, c'est un pas de plus que de reconnaître que dans le fil de cette analyse, maladroitement, de façon mécanique, se laissait transcrire, finissait par apparaître le caractère rhétorique des pulsions. Je termine donc ce premier trimestre sur la dette de Lacan à l'égard de l'*egopsychology* et je vous retrouve en janvier, le mercredi 11.

SILET V
Jacques-Alain Miller
Cours du 11 janvier 1995

J'aurai ce soir, dans le cadre de la Section clinique, à vous parler à nouveau, puisque je suppose que certains d'entre vous suivent le cycle du mercredi soir. J'ai accepté d'y prendre part dans le souci de rendre hommage à Serge Leclaire qui fut, à l'origine, un des directeurs de ce Département de psychanalyse où nous sommes, et qui fut bien d'autres choses encore.

J'aurai vingt minutes ce soir, et il y a donc un certain nombre de choses que je ne pourrai pas dire. En reprenant des textes que je n'avais pas maniés, je l'avoue, depuis longtemps, je me suis aperçu que ça ne venait pas mal dans le fil de ce que je poursuis ici, et je vais donc y faire une place au cours de l'exposé d'aujourd'hui - une place au cadre où s'inscrit l'apport de Serge Leclaire quant à l'interprétation.

Mais avant de venir à ce point, avant que je fasse cette lecture qui m'a plutôt conforté dans ma perspective, je repars de ce que j'avais souligné de la proscription de la pulsion. Avant d'examiner les modes de jouissance dans la limite qu'ils apportent à l'opération analytique, j'ai voulu revenir au point de départ - point de départ qui n'est jamais indifférent quand il ouvre un champ dans lequel, ensuite, on barbote, on batifole en oubliant ce qui a déterminé ce champ, ce qui attire, ce qui conduit nos pensées dans un certain ordre, dans une certaine direction.

Sans doute, ce que nous retrouvons aujourd'hui comme une difficulté actuelle de la pratique de la psychanalyse - telle qu'elle s'est répandue depuis qu'elle a admis dans son exercice des sujets qui n'étaient pas ceux prévus au départ, et pour une durée qui s'est elle-même prolongée au-delà de ce qui était la coutume de Freud -, sans doute cette difficulté actuelle était-elle peut-être déjà présente au début, et sans doute est-elle le motif de ce que j'ai appelé la proscription de la pulsion au point de départ de l'enseignement de Lacan.

La refondation de la psychanalyse : je ne crois pas excessif de qualifier ainsi l'intention et ce qui s'est montré effectif de l'incidence de Lacan dans le mouvement psychanalytique. La refondation de la psychanalyse, à quoi Lacan a procédé avec son rapport de Rome, impliquait la proscription de la pulsion, même si cette proscription paraît avoir été transitoire.

Cette refondation de la psychanalyse, qui nous détermine encore, se présente - et ça veut dire qu'il faut y regarder à deux fois -, s'introduit sous les espèces d'une interprétation de Freud. Dans quelle mesure la refondation pratiquée par Lacan est-elle une interprétation de Freud? Disons au moins que si c'est une interprétation, c'est une interprétation qui fait violence. Je vous parlerai par la suite des interprétations qui font violence. Ce sont sans doute les meilleures. Encore faut-il qu'elles soient appliquées là où il faut, là où ça fait vraiment mal.

Sans doute, une interprétation théorique n'a-t-elle le choix que d'être serve ou maîtresse. C'est ce qu'on peut dire de l'interprétation de Freud par Lacan: elle a fait violence. C'est au moins ce qui a paru pendant très longtemps à ceux mêmes qui suivaient Lacan. Et le travail de Serge Leclaire, le travail par lequel il a marqué, par lequel il reste, et qui tient précisément à l'analyse détaillée qu'il a donnée d'un rêve - ça suffit pour rester -, le travail de Serge Leclaire s'inscrit dans le mouvement d'une certaine protestation, d'une certaine contestation de l'interprétation de Freud par Lacan.

On ne fait pas mal, après tout, de s'y reporter aussi pour ça. Nous sommes peut-être trop habitués à penser que les deux, Freud et Lacan, font la paire. Là, au contraire, il y a le sentiment qu'il y a violence. Je dois dire que c'est là-dessus que je suis parti cette année, sans penser rencontrer cet appui que j'ai trouvé, retrouvé dans le travail de Leclaire. Enfin, vous ne le retrouverez pas si facilement, parce qu'ensuite il a effacé un petit peu cette trace quand il a donné l'analyse du fameux rêve à la licorne. Dans la version pour le grand public, dans son ouvrage qui s'appelle *Psychanalyser*, il a effacé ce qui était quand même le support de son travail tel qu'il l'a présenté, et où était présente une certaine contestation de la violence faite à Freud par Lacan.

Lacan, en effet, n'a pas hésité à contredire l'énoncé de Freud au nom d'une logique de l'énonciation. On n'a pas cessé, depuis qu'il a pris la parole - et d'une certaine façon ça continue dans certains secteurs de la psychanalyse -, on n'a pas cessé d'opposer à Lacan, interprète de Freud, des énoncés freudiens qui contredisent ses assertions. Il est frappant qu'il ait poursuivi sa route, sur le chemin qu'il avait entamé, accompagné de ce cortège d'énoncés noir sur blanc de Freud disant le contraire de ce que lui-même lui faisait dire. Néanmoins, on peut dire que les énoncés minorés, dévalorisés, retranchés du texte de Freud par Lacan, ont continué de peser, et que Lacan les admet - peut-être les admet toujours - quand il est en mesure de le faire à ses conditions à lui.

Ainsi, la pulsion, que Lacan proscrivait, a demandé droit de cité, et Lacan a fait droit à cette demande progressivement. Il y a, en effet, un progrès dont on peut suivre les étapes. En même temps, il y a une coupure - une coupure au moment où s'est accomplie de plein droit cette admission de la pulsion. Cette coupure est datable. Elle est datable de 1964, qui est l'année du *Séminaire XI* et aussi l'année de la rédaction de cet écrit qui s'intitule "Position de l'inconscient", texte auquel j'ai consacré - une seconde fois puisque je l'avais déjà fait au début de cette série de cours - un long commentaire l'an dernier.

On peut donc dire que ce moment - ce moment marqué par ce *Séminaire XI* et cet écrit - a la valeur d'un moment de conclure sur la pulsion. Ca ne veut pas dire que ça en reste là. Ca veut dire que c'est une scansion - une scansion forte.

Si je cherche pour vous quelques traits qui indiquent en quoi il s'agit d'un moment de conclure, je trouve ceci. Premièrement, le fait qu'à cette date, et pas avant, la pulsion, initialement proscrite dans le décollage même de cet enseignement, est admise au rang de concept fondamental de la psychanalyse.

J'avais fait jadis remarqué le poids qu'il fallait donner, dans la liste des

Quatre concepts fondamentaux, au partage qui était fait entre répétition et transfert. J'avais fait remarqué que ce partage n'allait pas de soi, qu'au contraire le transfert avait été confondu avec la répétition, que c'était sa valeur de répétition qui avait été soulignée, qu'elle l'était encore dans la littérature analytique, et que c'était une novation que d'inscrire *séparément*, dans une liste restreinte à quatre termes fondamentaux, le transfert *et* la répétition. Eh bien, ce n'est pas moins une novation que de promouvoir le concept freudien de la pulsion dans cette liste, cette liste célèbre: quatre concepts fondamentaux.

Deuxièmement, c'est à ce moment-là, en 1964, que Lacan affronte et commente de manière détaillée les énoncés de Freud dans son texte intitulé *Pulsions et destin des pulsions*. Sans doute, trouve-t-on, dans les écrits et les séminaires de Lacan, des indications, mais, avant ce moment, il n'y a pas la prise en compte, le commentaire point par point des énoncés de Freud qui jusqu'alors étaient précisément opposés à Lacan, comme démontrant la torsion, l'infidélité, la violence de son interprétation de Freud.

Troisièmement, on peut dire que c'est à ce moment-là que l'objet *a* fait vraiment mathème, est intégré à l'ensemble des mathèmes de Lacan. Ca veut dire que c'est à ce moment de 1964 que la structure que l'on peut dire, d'une certaine façon, déduite de l'interprétation, et qui est la structure dite de l'aliénation, est articulée en tant qu'opération à celle de la séparation - de la séparation qui répond.

La séparation qui répond, ça veut dire qu'entre les deux il y a une articulation *nécessaire*, et que, de ce fait, la structure de la pulsion se trouve intégrée à titre nécessaire comme répondant à la structure des formations de l'inconscient. Elle ne lui est pas juxtaposée, elle est articulée par un lien de nécessité. En tout cas, c'est ce que vise cette construction. Au fond, c'est peut-être seulement à ce moment qu'il se démontre à quel mathème la pulsion freudienne peut vraiment répondre, à quelle nécessité logique.

On peut se demander qu'est-ce qu'il faut pour faire mathème. Il ne suffit pas de donner un sigle. Il ne suffit pas d'une écriture qui se présente comme formelle, d'un symbole artificiel, artificieux, et qui reste constant, qui n'appartient pas à la langue unique, qui n'appartient pas à la langue de la parole, même s'il peut être éventuellement prélevé sur elle pour se trouver fixé, séparé de son signifié.

Il ne suffit pas de ça pour faire un mathème. Il faut encore que ce symbole soit pris dans un fonctionnement automatique, à l'aveugle. On peut dire que c'est ce qui s'accomplit à ce moment de 64, et que c'est ce qui ouvre la voie à ce qui, des années plus tard, se formulera sous la forme des quatre discours et de leurs permutations - je vous renvoie là au *Séminaire XVII* de Lacan.

Comme ce soir j'évoquerai rapidement la contribution de Serge Leclaire, disons la théorie de l'interprétation qu'on peut lui imputer à partir de son analyse du rêve à la licorne, je ne peux manquer de rappeler que Lacan a inscrit son texte "Position de l'inconscient", à une place où Serge Leclaire était impliqué. Il faut lire, en effet, le sous-titre de cet écrit: "au congrès de Bonneval, reprise de 1960 en 1964". C'est ce qui fait office de sous-titre.

Disons un mot sur ce congrès. C'est un congrès des Journées d'études annuelles que Henri Ey, qui faisait figure de patron de la psychiatrie française, réunissait régulièrement dans son hôpital de Bonneval, et qu'il

avait décidé de consacrer, à la fin de l'année 1960, au thème de l'inconscient. Sous son égide - et c'est sans doute la dernière fois que ça a eu lieu - ont pu se rassembler des élèves de Lacan avec Lacan lui-même, des membres de la Société Psychanalytique de Paris et, en plus, quelques philosophes intéressés par l'affaire, parmi lesquels Paul Ricoeur.

De ce congrès, il apparaît cependant que Lacan a gardé un souvenir assez mitigé. En effet, si en 1960 Henri Ey rassemble cette population sur le thème de l'inconscient, c'est dans le dessein de faire connaître l'enseignement de Lacan à l'extérieur, de le sortir du confinement où il se tenait, et d'entamer un débat scientifique, mais avec visiblement, au-delà, une certaine visée de notoriété - visée dont tout démontre que ce n'était pas celle de Lacan -, et qui s'est manifestée de façon précise en ce que le travail de Leclaire présenté à cette date, et qui était inscrit en tant que contribution commune avec Jean Laplanche, s'est trouvé très rapidement publié dans la revue intellectuelle courue de l'époque, à savoir *Les Temps modernes*. On a vu surgir, pour la première fois, en juillet 1961, un travail d'inspiration lacanienne, et tout le monde, les étudiants, les professeurs, a pu avoir un accès qui semblait plus aisé à l'enseignement de Lacan. D'ailleurs, moi, quand j'ai commencé à m'intéresser à ça, fin 1963, j'ai acheté ce numéro des *Temps modernes*.

C'est donc un moment qui a son importance historique et qui, au fond, prépare ce qui, cinq ans plus tard, en 1966, sera la parution des *Ecrits* - parution qui propulsera Lacan au rang des grands penseurs de l'époque, comme on le dit aujourd'hui volontiers, alors qu'on l'a, avant et après cette date de 66, couvert de diverses injures et souvent d'un silence profond. J'étais presque amusé de voir qu'au rang de ces divinités tutélaires, *Le Nouvel observateur* inscrivait Jacques Lacan, alors que jusqu'à cette date on ne s'était pas aperçu de son importance.

Au cours de ce congrès, il y eut de nombreuses interventions de Lacan qui apparemment n'ont pas été recueillies - il s'en plaint dans les *Ecrits* en disant explicitement que ce n'est pas par hasard si on n'a pas recueilli ses propos dans ce cadre. Alors, à la place de ses interventions, trois ans et demi plus tard, il donne "Position de l'inconscient". L'écrit de Lacan que nous étudions en tant que "Position de l'inconscient", c'est le rejet, le surgeon de ce congrès de Bonneval qui est donc rappelé dans le sous-titre et où il est mentionné que c'est une reprise.

Lacan prend d'ailleurs ses distances avec les circonstances puisqu'il préface cet écrit d'un petit texte qui se termine par cette phrase: *"Que le lecteur admette que pour nous ce temps logique ait pu réduire les circonstances à la mention qui en est faite, dans un texte qui se recense d'un plus intime rassemblement."*

Quelle mention fait-il des circonstances, précisément ? C'est essentiellement une mention de la contribution apportée par Laplanche et Leclaire, sous le titre: *L'inconscient: une étude psychanalytique*, et qui a été publiée comme texte, ainsi que l'ensemble des actes du colloque, dans un volume en 1996 - texte où l'analyse du rêve à la licorne occupe les parties III et V.

Ce que présente ce texte, je l'ai peut-être mieux vu maintenant que je ne l'avais vu à l'époque. A l'époque, en effet, je le trouvais par endroits assez confus, et je m'étais précipité sur les *Ecrits* de Lacan pour comprendre ce

que ça voulait dire. Mais là, je l'ai lu avec plus de facilité.

Ce texte présente, veut présenter, l'enseignement de Lacan dans des termes supposés accessibles au public. C'est le premier but de ce texte. Mais c'est aussi de confronter cet enseignement aux textes de Freud. Puis, troisièmement, de démontrer l'enseignement de Lacan dans la pratique - et c'est, au fond, ce que fait essentiellement le texte de Leclaire avec cette analyse du rêve à la licorne, dont je ne parlerai pas maintenant puisque j'en dirai quelque chose ce soir. Enfin, quatrièmement, c'est aussi de mettre en question l'enseignement de Lacan: le contester, et chercher à le compléter - chercher à le compléter tout en le récusant en partie. Voilà ce qui m'apparaît être les ambitions de cette contribution.

Au fond, ça annonce beaucoup de choses. C'est gros déjà des scissions du mouvement psychanalytique autour de Lacan. Mais enfin, ça se présente premièrement comme un témoignage de compréhension de l'enseignement de Lacan - témoignage que lui apportent à cette date un universitaire et un psychiatre pratiquant tous les deux la psychanalyse - et, deuxièmement, comme une affirmation de liberté intellectuelle, qui se démontre dans le fait que Lacan est renvoyé à Freud. Au fond, à leur façon, tous les deux disent - j'interprète - qu'il y en a un qui est plus grand. Ils s'enlèvent un peu Lacan de dessus le dos en indiquant du doigt que celui qui fait la loi, c'est Freud - Freud qui n'est plus là pour s'exprimer autrement que par la bouche de ses commentateurs.

Par là, le doigt est mis - j'y arrive - sur ce qu'ils ressentent à cette date, ces bons élèves de Lacan, ces excellents élèves de Lacan. D'être ses élèves, on ne peut pas leur enlever ça. C'est à ce titre qu'ils sont avec Lacan. Lui-même, dans sa reprise, trois ans et demi après, leur garde la qualification de *mes élèves.* Eh bien, ses élèves, ils s'emploient à mettre le doigt sur ce qu'ils ressentent, sur ce qu'ils perçoivent, à savoir quelque chose qui relève comme d'une insuffisance, d'un déficit, d'une distorsion dans cet enseignement.

On peut donc dire : premièrement, témoignage de compréhension. Deuxièmement, effort, affirmation d'une liberté intellectuelle. Troisièmement, essai d'invention qui consiste à retordre un mathème de Lacan d'une façon originale pour répondre à ses propres insuffisances et distorsions.

Eh bien, il y a quelque chose à apprendre de cette étude. En tout cas, je vous communique ce que moi j'en ai appris. Il y a quelque chose à en apprendre dans le même esprit - pourquoi pas? - où il y a lieu de lire les postfreudiens. Lacan a fait un usage des postfreudiens. J'ai même mis malicieusement l'accent là-dessus la dernière fois: sur ce qu'il pouvait après tout devoir à Fénichel. D'ailleurs, quand il évoque, dans son écrit de "La chose freudienne", le fait qu'après la mort de Freud, le mouvement psychanalytique s'est orienté comme une antithèse par rapport à l'essentiel du message freudien, il dit qu'il prend lui-même appui sur cette antithèse. Le départ de Lacan, c'est sans doute un départ à partir de Freud, mais c'est aussi un départ contre cette antithèse postfreudienne, et, au fond, prendre un départ contre, c'est un appui.

Lacan a fait un usage des postfreudiens qui n'est pas seulement de guerroyer contre. Quand il s'agit précisément de ceux qui travaillaient avec Freud, avec lesquels il a eu un certain dialogue - et sans doute nos deux

auteurs sont dans ce cas par rapport à Lacan -, on peut dire que ces postfreudiens-là palpaient les points exquis de la doctrine de Freud, et que là où la jointure était parfois difficile, là où il y avait une zone incertaine, ils s'engouffraient dans la voie ainsi ouverte.

Eh bien, le travail de Laplanche et Leclaire cette année-là, c'est, au fond, une étude postlacanienne. Elle palpe aussi un point exquis de l'enseignement de Lacan. Et c'est pour ça que ce n'est pas là seulement des antiquités, et qu'il faut faire une place aujourd'hui à ce qui les travaillait fin 1960, au moment où Lacan entamait son Séminaire du *Transfert.*

Je ne crois pas pouvoir mieux situer ce qui les travaillait fin 1960 qu'en disant que c'était la nature de la pulsion. C'est le sentiment, l'intellection, sans doute la conclusion, que Lacan ne fait pas sa place à la pulsion. Ca se voit surtout, je crois, à ce que le concept de désir ne suffit pas, à leurs yeux, pour rendre compte de ce à quoi ils ont affaire. Et surtout au fait qu'ils n'en trouvent pas le corrélat chez Freud. Sans doute le désir est-il, comme ils s'expriment, une *force psychique,* mais la pulsion, elle, est une *force biologique.* Ils vont aux textes de Freud et ils trouvent ça: ce n'est pas une force psychique. Ils mettent l'accent là-dessus: ce n'est pas sur la pulsion que porte le refoulement, elle n'entre dans le psychique que par le *Vorstellungsrepräsentanz.*

Grand débat de l'époque: comment faut-il traduire ce terme de *Vorstellungsrepräsentanz* ? Lacan propose une traduction qu'il développe dans le *Séminaire XI.* Il traduit: *représentant de la représentation,* et Laplanche, de son côté, lui préfère: *représentant représentatif.* Ca sera un *casus belli* qui roulera à travers des années. Il y avait, dans le milieu analytique de l'époque, des colères épouvantables entre les partisans de l'une ou de l'autre traduction. A l'époque, ça me paraissait un petit peu le *petit bout* et le *gros bout* des débats swiftiens, auxquels Lacan fait d'ailleurs allusion. Mais il faut reconnaître que ce n'était pas du tout indifférent, c'était justifié - l'essentiel étant, je pense, que l'on peut tout à fait être représentant de quelque chose sans ressembler à ce qu'on représente. C'est même le b-a ba. Faute de ça, on s'embrouille dans la question. Mais nous y reviendrons.

Le travail de Leclaire et Laplanche est donc, à l'époque, animé par un souci palpitant de trouver les représentants représentatifs. Ils scrutent le discours de l'association libre pour pouvoir cerner le représentant représentatif de la pulsion, avec l'idée que la pulsion pourrait être comme un être affleurant dans ses représentants représentatifs. Ils cherchent à nous la présenter, si je puis dire, en chair et en os.

Mais, plus sérieusement, fin 1960, on pouvait être taraudé par la métapsychologie freudienne, et par ce qui, en elle, ne cadrait pas, paraissait ne pas cadrer avec la théorie du désir promue par Lacan. Ils étaient, eux, dans ce problème, et nous devons, nous, recomposer ça. Je dis que nous devons recomposer, mais je signale que moi je situe ça tout à fait au départ. Je ne crois pas du tout qu'en 1960 Lacan en était là. Mais enfin, c'est un fait que, fin 1960, la contribution majeure et notoire de deux de ses meilleurs élèves se concentre sur ce point.

Le leitmotiv du travail, au fond, c'est: Lacan néglige la pulsion, ou au moins *l'énergie pulsionnelle* ou *libidinale* - c'est les termes qu'ils emploient - en tant que biologiquement fondée. Ceci avec l'idée que le désir ne suffit pas à rendre compte de la pulsion, et avec la recherche, je les cite: *"d'une*

médiation entre énergie pulsionnelle et désir". C'est cette médiation que Serge Leclaire pense trouver dans le représentant représentatif - représentant représentatif qu'il essaye même d'identifier: quelles sont les parties du discours qui représentent l'énergie de la pulsion?

Laplanche, lui - car on peut partager cette contribution, chacun ayant pris soin d'indiquer sa part, et le tout donnant, comme le dit Lacan dans "Position de l'inconscient", un certain effet de spirale, et même, dit-il, de *spirale arrêtée* -, Laplanche donc, il formule une objection fondamentale, et qui a roulé assez longtemps dans la psychanalyse, puisque, si je me souviens bien, lors de mes premiers voyages en Amérique latine, il y a bien des années, quelqu'un s'était levé pour me faire cette objection-là.

L'objection fondamentale, c'est que Lacan identifie le processus primaire de Freud avec les lois de la linguistique. Ca veut dire implicitement qu'il néglige la différence freudienne du processus primaire et du processus secondaire. Or, selon Freud, le processus primaire est là où s'écoule l'énergie libidinale, là où elle se déploie dans son libre jeu, alors que le langage n'est pas à ce niveau-là. C'est donc le rappel que Freud, en effet, situe le langage au niveau du processus secondaire, et précisément en tant qu'il fait obstacle, en tant, comme le dit Laplanche, qu'il *"oppose ses digues et ses détours au libre jeu de l'énergie libidinale".* L'objection de Laplanche, c'est que le langage n'est au niveau du processus primaire que dans la psychose.

Ca conduit très directement les auteurs vers un certain nombre de schémas, que je ne vais pas reprendre mais dont le principe est simple. Ca les conduit à dédoubler le schéma saussurien de Lacan, c'est-à-dire qu'il y a, non pas le langage, mais, si je puis dire, deux langages: le langage, comme s'exprime Laplanche, au sens banal, et le langage primaire. Disons que le premier répondrait au préconscient, et le second à l'inconscient. Le premier répondrait aux représentations de mots, et le second aux représentations de choses:

langage banal	préconscient	représentations de mots
langage primaire	inconscient	représentations de choses

Ce qui donc les oriente, c'est cette répartition. Et ça les conduit à donner non pas le schéma saussurien simple que Lacan avait proposé, mais un schéma saussurien redoublé, et légèrement modifié dans sa partie inférieure parce qu'on n'aurait pas au niveau primaire ce que Lacan, lui, appelle le langage.

Néanmoins, pour ce niveau inférieur, ils préservent l'idée qu'il s'agit d'un langage. Mais ce n'est pas le langage de Lacan. C'est un langage qui est fait d'images, et dont on peut dire, aussi bien, que c'est pur sens ou pur non-sens, ou bien que c'est ouvert à tous les sens. C'est précisément cette expression d'*ouvert à tous les sens* que Lacan stigmatise dans une leçon de son *Séminaire XI,* dans un chapitre consacré à l'interprétation. Il canarde sans pitié cette expression et propose, à cet égard, une autre construction.

Il y a, dans ce dédoublement, l'idée que la *chaîne inconsciente,* comme ils

s'expriment, a d'autres lois, qu'elle est composée d'éléments d'une autre nature que le langage verbal. On est donc là au niveau primaire, à un niveau que l'on peut appeler non verbal, même si les images sont en fonction de signifiants. C'est à ce niveau primaire, au niveau des images signifiantes, ou même des *imagos* - ils reprennent là le vieux terme freudien -, c'est à ce niveau que l'on trouverait alors des phrases, mais des phrases spéciales, propres à ce qu'ils appellent - peut-être avec un peu d'abus étant donné la façon dont ils le définissent - le discours inconscient. On trouverait là des courtes séquences tout de même articulées, brisées, circulaires, répétitives, et qui sont les fantasmes.

J'espère là ne pas trahir, à partir d'une lecture minutieuse que j'ai faite et qui écarte beaucoup de mathèmes qu'ils utilisent, ce que j'ai situé comme étant le coeur de leur construction - construction qui au fond consiste à dire que, oui, Lacan a raison: il y a du langage dans l'affaire, mais qu'il confond le langage banal, le langage verbal, le langage où il y a des mots, où il y a du signifiant et du signifié, avec le vrai langage de l'inconscient. Dans l'inconscient, ça ne cause pas comme ça. Dans l'inconscient, il y a un langage, il y a même un discours, il y a une chaîne, mais ça vient sous forme d'images signifiantes, et on n'y fait pas la différence du signifiant et du signifié. C'est du sens ou du non-sens, ou c'est ouvert à tous les sens, et ça se distingue du langage verbal.

Je me disais, en lisant ça, que comme Lacan va amener son objet *a*, ses graphes, etc., on serait peut-être conduit à penser dans ces catégories qui non seulement ne sont pas ridicules, mais peuvent apporter à l'appui l'écrit freudien. C'est tout à fait saisissant de voir qu'en confrontant des énoncés de Lacan aux énoncés de Freud, on peut finalement tirer quelque chose comme ça, en particulier, oui, sur la différence du préconscient et du conscient, et sur celle, oui, des représentations de mots et de choses. On peut être conduit à ce schématisme.

En même temps, comme ils s'occupent de l'énergie pulsionnelle, il faut voir qu'il n'y a pas, à ce niveau-là, de place pour cette énergie dont la recherche a donné l'élan de leur mise en place. C'est donc dans un second moment qu'ils sont conduits à réserver la place de ce qu'ils appellent *l'énergie pulsionnelle indifférenciée* - énergie qui sera par après capturée par le signifiant. Donc: langage non verbal, primaire, puis énergie pulsionnelle indifférenciée:

$$\text{EP} \longrightarrow \left| \; \frac{\text{LB}}{\text{LP}} \right.$$

C'est là le cadre théorique dans lequel Leclaire loge son interprétation du rêve à la licorne, et, au fond, il en sort assez indemne. Je veux dire qu'il est conduit à un certain nombre de contorsions pour, à partir de la pratique, démontrer ce schéma - Laplanche, de son côté, le fait à partir des textes de Freud -, mais qu'il arrive, en définitive, à passer à peu près indemne. D'ailleurs, quand il donnera, en 1968, une deuxième version de son texte, celle, je pense, qu'un certain nombre d'entre vous connaissent, il laissera absolument tomber tout ça. Il se dépouillera de toute cette théorie, et on

aura l'interprétation en effet remarquable, enseignante, de ce rêve à la licorne, comme s'il s'était débarrassé d'oripeaux trop pesants.

Examinons tout de même, malgré le résumé que j'ai dû en faire, cette conception. Au fond, elle maintient - et c'est ça qui en fait sans doute des élèves de Lacan - que l'inconscient a statut de langage, mais d'un langage de type spécial, non verbal, et dont les éléments seraient des images fixées, élémentarisées, significantisées. De ce fait, cette conception maintient que la pulsion est énergie biologique indifférenciée *mais sans doute au titre d'un mythe.* Donc, tout en situant l'énergie indifférenciée sur le côté gauche de leur tableau, ils se protègent avec l'énoncé freudien selon lequel les pulsions sont nos mythes, et ce pour ne pas donner, au côté gauche de leur tableau, la précision qu'ils s'efforcent de donner au côté droit avec la distinction du signifiant et du signifié ou l'absence de cette distinction.

Il est frappant que juste avant ce colloque de Bonneval - et ce n'est pas seulement là une petite histoire, ne serait-ce que parce que Lacan prend la peine de le mentionner dans les *Ecrits* -, il est frappant que juste avant donc, il y ait eu le colloque de Royaumont. C'est au cours de ce colloque de Royaumont que Lacan présente sa "Subversion du sujet" où il donne une version écrite de son Graphe du désir. Il prend soin de mentionner que ce texte est resté inédit jusqu'à sa parution dans les *Ecrits,* et que l'on peut donc voir qu'il était fort en avance sur ce qu'il pouvait faire connaître de son enseignement à tel moment.

Peut-être que cette "Subversion du sujet" est alors une réponse, éventuellement par avance, à cette construction de Laplanche et Leclaire. On doit bien, en effet, supposer que ce travail - qui était d'une certaine ampleur, d'une cinquantaine de pages - était communiqué par avance par écrit aux participants. D'une certaine façon donc, avec "Subversion du sujet", Lacan répond par avance à ses deux élèves.

Il explique que même si Freud a pu parler du biologique à propos de la pulsion - ce que des esprits distingués prennent tout à fait au sérieux dans ce travail -, il convient néanmoins de distinguer la pulsion de ce qu'elle habite, soit la fonction organique. Ce mot d'*habiter* - la fonction organique est *habitée* par la pulsion - tend à rendre compatible la formule de Freud selon laquelle il s'agit d'une force biologique, avec ce fait qu'un autre élément y est en même temps présent.

Ceci car il s'agit, aussi bien, de s'accorder avec ce que Lacan souligne, à savoir que la pulsion connaît la grammaire. A partir d'un moment, ça ne variera plus dans son enseignement: la pulsion telle que Freud la présente, c'est-à-dire capable de réversion sujet/objet, la pulsion, telle que Freud la décrit, est articulée, et même articulée selon des règles de grammaire.

Deuxièmement, les zones érogènes ont sans doute à voir avec l'organisme, mais elles démontrent par là l'aptitude de la pulsion à jouer sur l'isolation anatomique qui les distingue et qui les qualifie de marges ou de bords. Donc, dans "Subversion du sujet", nous avons des indications très précises sur comment faire avec ce biologique de la pulsion, sur comment ne pas aussitôt en conclure que nous sommes de ce seul fait dans un autre ordre que celui du langage.

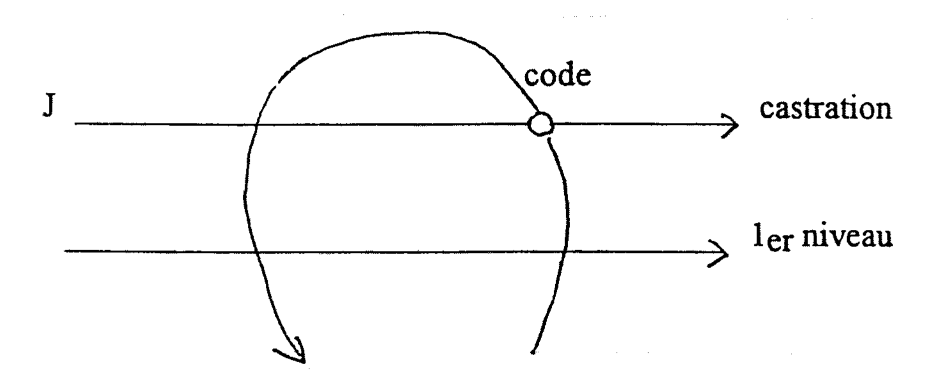
Mais ce qui est surtout frappant, c'est que la réduplication, qui est l'âme de la construction de Laplanche et Leclaire - la réduplication entre un langage banal et le langage primaire qui est celui de l'inconscient -, elle est

après tout présente dans les deux étages du Graphe de Lacan. Nous avons une chaîne supérieure et une chaîne inférieure, nous avons deux chaînes, et la chaîne supérieure est qualifiée par Lacan de chaîne signifiante dans l'inconscient, ou mieux, dit-il, dans le refoulement primordial - ce qui est exactement le problème que Laplanche soulève dans sa construction et qui est de savoir comment ça s'articule dans le refoulement primordial.

Eh bien, d'une certaine façon, par avance, ou en réponse gardée pour soi, ou comme base des interventions dont le compte-rendu manque, nous avons la reprise des deux étages du Graphe de Lacan et nous avons une réduplication.

Nous n'avons sans doute pas une distinction préconscient/inconscient. Les deux étages ici ne répondent pas à l'étagement précédent, mais il y a tout de même l'idée d'un premier niveau de la communication - partie inférieure du Graphe -, avec, dans la construction méthodique que Lacan propose, un ajout qui intervient avec l'étage supérieur, où s'introduit la pulsion dans une fonction de code - je n'entre pas dans le détail -, et qui permet de dire que la chaîne inconsciente est articulée en terme de pulsion.

Ca veut dire que ça répond au souci, manifesté dans le texte précédent, de trouver quel est le langage de l'inconscient. Lacan répond que c'est en terme de pulsion. Et ce qui vient s'ajouter précisément dans cet étage supérieur, et qui manque au niveau inférieur, c'est exactement le circuit de la jouissance - le circuit de la jouissance à la castration:



Autrement dit, nous avons, dans ce texte resté inédit jusqu'à la parution des *Ecrits*, comme une réponse point par point à la question que posent Laplanche et Leclaire et à laquelle ils essayent de répondre par un schéma assez sommaire.

Il est tout à fait frappant de voir que le terme de *jouissance* a été entièrement négligé. Sauf erreur de ma part, on ne le trouve à aucune ligne du rapport de Laplanche et Leclaire qui reste encombré par la notion d'énergie pulsionnelle ou libidinale, alors que ce terme de *jouissance* est quand même au centre du Séminaire de *L'Ethique de la psychanalyse*, qui, sauf erreur de ma part, s'est terminé en juillet 1960. C'est tout à fait spectaculaire: ils n'ont pas l'idée que dans ce terme et son armature, il y ait

de quoi répondre à la question qu'ils se posent. Ils sont alors invinciblement renvoyés à avant le langage: d'abord il leur faut le langage primaire, et ensuite l'énergie indifférenciée...

Je ne suis pas porté à la satire et je trouverais tout à fait vain de faire le malin avec ce que nous savons du parcours de Lacan depuis ce texte de "Subversion du sujet". Je suis au contraire porté à reconnaître, dans la construction de Laplanche et Leclaire, fin 1960, une certaine palpation d'une difficulté de l'enseignement de Lacan. C'est tout de même l'indice de ce point exquis de cet enseignement, et qui restera tel, à savoir le rapport de la jouissance et du signifiant. Au fond, cette difficulté, ou ce point exquis, on peut dire que ça répercute l'opposition - j'allais dire primaire mais le mot commence à être un peu chargé - l'opposition initiale de l'intersubjectivité et de la pulsion.

La construction du Graphe de Lacan - que nos deux auteurs ne connaissaient pas au début mais que Lacan avait tout de même fortement esquissée et élevée dans *Les Formations de l'inconscient* et *Le Désir et son interprétation* -, sans doute ne répondait-elle pas à l'os de l'affaire, dans la mesure où ça restait une construction par étapes. Lacan, il est conduit, quand il présente successivement la construction de ce Graphe, à juxtaposer le second étage au premier. D'ailleurs, ce qui domine ce Graphe, c'est bien le désir. Il est construit autour du désir. Il est fait au cours du Séminaire qui s'intitule *Le désir et son interprétation*, et Lacan lui gardera ce nom de Graphe du désir. Ca fait que c'est tout de même par après que Lacan a répondu. Et la réponse, au fond, c'est "Position de l'inconscient", comme s'il y avait là une lettre en souffrance arrivée à destination.

Ce qui distingue et ce qui fait la supériorité du schéma de l'aliénation et de la séparation par rapport au Graphe du désir - et même si ce Graphe est plus évocateur, flatte plus, est plus stimulant pour l'intelligence et pour l'imagination -, c'est qu'il s'efforce de montrer en quoi l'aliénation - c'est-à-dire la structure signifiante ou, comme disent les autres, le langage, le langage en tant qu'articulation signifiante - appelle la séparation, la nécessite. C'est ça l'effort de cette construction. Ce n'est pas une juxtaposition. On ne peut dire non plus que c'est exactement une déduction, mais les deux opérations sont données ensemble.

Au temps où s'opère la séparation, vient se placer quelque chose de l'organisme vivant: la libido, les objets dits pulsionnels. Et on peut dire que ça met en évidence que l'énergie pulsionnelle est liée à l'objet perdu, alors que toute la construction de Laplanche et Leclaire laisse l'objet comme objet perdu tout à fait hors de son champ. Il y a seulement, je crois, Serge Leclaire qui s'efforce de trouver quelques formules pour marquer que la pulsion de mort serait le fondement du complexe de castration - ce qui est comme une ébauche, en effet, de la liaison entre jouissance et castration qui sont les deux termes qui s'étalent en haut du Graphe du désir.

C'est en s'orientant sur la liaison, sur la connexion de la pulsion et de l'objet perdu, et par là sur la liaison de la jouissance et de la castration, que Lacan sortira de ses deux ailes, si je puis dire, au-dessus de ce marécage de problèmes. C'est ce qui manque au début à son étude de l'inconscient freudien, et il faut donc bien dire que le schéma présenté par Leclaire et Laplanche n'est pas absurde. Voilà qui donne, en tout cas, le cadre du commentaire que je ferai ce soir.

On peut s'intéresser - j'y viendrai - aux voies par lesquelles la pulsion s'est extraite, chez Lacan, de sa proscription initiale. Si elle a été proscrite initialement, c'est que pour Lacan - et c'est une sorte d'obstacle épistémologique - la libido était foncièrement retenue dans le registre imaginaire. On peut dire que Lacan a été longtemps - avant même de commencer son enseignement et pendant un temps ensuite - serf de la logique du stade du miroir, et que cette logique comporte précisément que la libido est au niveau du narcissisme, c'est-à-dire qu'elle circule du moi à ses objets, et retour. Donc, tant que Lacan n'a pas défait la connexion de la libido et du narcissisme, on peut dire que la pulsion n'a chez lui qu'un statut de proscription.

Du fait que la libido était pour lui foncièrement au niveau du narcissisme, il ne pouvait pas en conclure autre chose que ceci, que ce qui est du sujet est hors jouissance. Ce qui est à proprement parler du sujet, et qui est dans l'ordre symbolique, est nécessairement hors jouissance. Et je vois là la racine de ce reproche dont lui-même signale qu'on le lui a fait si longtemps: le reproche d'intellectualisme. On peut dire que c'est une sottise. Mais quel est, tout de même, le point exquis que ce reproche pouvait capter? Eh bien, je crois que c'est ça: c'est que tant que la libido était par Lacan liée au narcissisme, et donc dans le registre imaginaire, tout ce qui était du sujet se trouvait hors jouissance.

C'est de là qu'est venue, au fond nécessairement, la promotion du fantasme dans l'élaboration de Lacan - précisément du fantasme comme point de contact de l'imaginaire et du symbolique, comme nouage de la jouissance imaginaire et du sujet dans l'ordre symbolique. C'est pourquoi la formule du fantasme est faite de la rencontre de deux termes hétérogènes: ($\$ \lozenge a$). C'est à Lacan que l'on doit cette promotion du fantasme comme au coeur de la logique de la cure. Eh bien, d'une certaine façon, c'est déjà déterminé par le point de départ que j'ai indiqué, et qui fera, comme vous le savez, porter électivement la fin de l'analyse sur cette articulation-là.

On peut même dire que ce qui a relancé l'enseignement de Lacan, c'est que ces deux termes, au fil de son discours, sont devenus de moins en moins hétérogènes, et que l'idée d'une logique du fantasme - et d'une logique du fantasme épousant la logique de la cure - a développé finalement une conséquence inexorable qui s'est affirmée avec le temps dans cet enseignement, à savoir cette logification toujours plus accentuée de l'objet *a*, jusqu'au point où Lacan, examinant à nouveau cet objet et ce qu'il était devenu dans son discours, devra en disjoindre la jouissance comme telle.

En ayant apprivoisé et capturé la jouissance dans cet objet *a*, d'abord comme objet *a* imaginaire, ensuite comme objet *a* articulé au symbolique, enfin comme objet *a* réel, Lacan a tant logifié cet objet, il l'a tant fait tourner avec les signifiants, il l'a tant manipulé, manoeuvré comme un signifiant, qu'on peut dire qu'à la fin, se retournant vers cet objet *a*, il a trouvé que c'était vraiment trop pâle pour rendre compte de la jouissance freudienne.

Cette scansion a été très fortement marquée dans son Séminaire *Encore*, et c'est de là qu'il s'est relancé dans un autre chapitre, dans un autre essai. Du point où nous sommes, nous avons le panorama. Nous avons la suite de l'affaire, et il y a sans doute quelques leçons à en tirer.

Bon, eh bien, à certains d'entre vous je dis: à ce soir, et aux autres: à la semaine prochaine.

SILET VI

Jacques-Alain Miller

Cours du 18 janvier 1995

J'ai compté comme un des mérites des élèves de Lacan en 1960, d'avoir signalé, comme une difficulté de son enseignement, la place de la pulsion. Ils ont témoigné, par un travail, dans leur lecture de Freud et dans leur pratique de la psychanalyse, que pour eux la place de la pulsion faisait une difficulté, un embarras.

J'ai inscrit cela à leur compte, mais, après tout, Freud, en qualifiant les pulsions de mythiques, en disant que les pulsions étaient nos mythes, a accentué cet embarras que lui-même peut-être éprouvait à inscrire les pulsions au rang d'entités existantes. En tout cas, il a signalé que leur ontologie n'allait pas de soi, et que peut-être fallait-il avoir recours à la fiction pour les situer exactement.

Nous ne pouvons pas faire l'économie d'en passer par la pulsion puisque c'est, chez Freud, le mode fondamental de jouir. C'est sous ce sigle qu'il situe et qu'il pense une satisfaction du sujet - satisfaction qui peut, du sujet lui-même, être méconnue, inconnue.

Tout en faisant aux élèves de Lacan un mérite de leur embarras, je me suis opposé à moi-même que le dédoublement du langage à quoi cette interrogation les conduisait - langage verbal et langage non verbal, lequel serait le langage propre de l'inconscient -, que ce dédoublement était anticipé et réfuté par la construction de Lacan.

Cette construction, ils pouvaient en avoir connaissance, pour avoir été les auditeurs des Séminaires des *Formations de l'inconscient* et du *Désir et son interprétation*, avant même la publication de "Subversion du sujet". C'est une construction qu'ils ont donc négligée, que Lacan leur a rappelée, et où le Graphe du désir à deux étages avait par avance répondu à leurs objections.

Plus généralement, on peut dire qu'ils ont été insuffisamment attentifs à l'effort qui avait été celui de Lacan depuis 1953 - époque où il avait proféré une proscription de la pulsion -, à savoir l'effort pour intégrer à sa conception le concept de pulsion - effort qui culmine en 1964 dans son Séminaire des *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, et dans son écrit de "Position de l'inconscient" où il reprend les considérations qu'il avait opposées à ses élèves dès la présentation de leur travail.

Néanmoins, il y a un *néanmoins*. En effet, l'objection faite en 1960 ne vient pas par hasard. Il m'apparaît qu'elle est strictement prescrite, déterminée, conditionnée par le point de départ de l'enseignement de Lacan, à savoir par sa reformulation de la psychanalyse à partir de la fonction de la parole comme intersubjective.

Quels que soient les compléments, les rectifications, les corrections, les réorientations, les suppléments que Lacan a pu apporter, il reste que ce

point de départ continue tout de même d'orienter, il me semble, l'ensemble de son enseignement. On ne peut pas le tenir pour simplement dépassé. Lui-même s'est évertué à accentuer la continuité de sa trajectoire. Et si sur certains points - peut-être tous - il est progressivement revenu, la direction a été fixée néanmoins par ce point de départ.

Ce que j'ai appelé la refondation implique, en effet, une certaine dévalorisation de ce qui est de l'ordre de la jouissance. Et Lacan n'a pas cessé de rencontrer cette objection - l'objection de la jouissance. Non pas l'objection qui lui était opposée par des élèves, mais l'objection qui surgissait incessamment de sa propre avancée - avancée qui elle-même relançait cette objection.

C'est ici qu'il faut être précis. Est-ce qu'on peut dire, me suis-je demandé, que la refondation lacanienne de la psychanalyse, dans son moment inaugural, nie que quelque chose existe qui soit de l'ordre de la satisfaction? Si on pose la question dans ces termes, la réponse est non. Il est question *d'emblée* d'une satisfaction. Et quelle est-elle? C'est une satisfaction qui est essentiellement attachée à la reconnaissance.

On peut considérer que cette clef que Lacan apporte au départ, qui est la reconnaissance du désir, et selon laquelle le désir appète une reconnaissance, est un legs philosophique emprunté à la lecture kojévienne de Hegel. Mais, si on s'en tient là, je crois que c'est négliger la refondation que là aussi Lacan apporte, précisément en posant - et c'est ce qui anime tout le premier moment de son enseignement - que la reconnaissance *satisfait* le sujet.

Cette reconnaissance est supposée lui venir de l'Autre, non par étreinte ni par le comblement d'un besoin, mais bien par sa parole. Quand on parle de reconnaissance du désir, on vise l'attente d'une parole de l'Autre. C'est la parole de l'Autre qui serait ainsi porteuse de satisfaction.

Ne nous pressons pas de dire que cette formule a été dépassée par Lacan. Bien sûr, elle l'a été, elle disparaît de ses références, elle n'apparaît plus comme lévitatoire, et elle est même explicitement démentie dans ses *Ecrits*. Néanmoins, à viser l'os de l'affaire, il apparaît que c'est dire que c'est le signifiant de l'Autre qui satisfait, si on admet de réduire les effets de signification de cette parole pour n'en retenir que le signifiant qui en est cause.

Si je le dis ainsi: c'est le signifiant de l'Autre qui satisfait, peut-être est-il déjà sensible que l'on s'approche de formulations plus tardives de Lacan. Il en viendra en effet à formuler, dans son Séminaire *Encore*, qu'il y a une jouissance du blablabla, une jouissance à parler comme telle, à savoir que la parole proférée par le sujet - et spécialement tel que ça se découvre dans l'expérience analytique - le satisfait *en tant que telle*. C'est la parole, le fait de parler, qui serait jouissance.

Certes, lorsque Lacan a formulé ça, il a obtenu un effet de surprise parce qu'il semblait ainsi démentir les fondements mêmes de son enseignement, alors que, à bien l'entendre, il se dirigeait dès le début vers cette formule.

Une telle formule que la parole comme telle satisfait le sujet, qu'il jouit à parler, elle suppose, bien entendu, une réduction de tout ce qu'il en est d'intersubjectif et de dialectique dans la parole. Dans cette réduction est emportée la reconnaissance, est emportée la parole de l'Autre en tant qu'elle reconnaîtrait ce que le sujet a de lui-même retranché, rejeté, refoulé. Mais il

demeure néanmoins que la satisfaction, d'un bout à l'autre de ce que nous a expliqué Lacan, est attachée au signifiant. Cette notion est déjà présente dans la promotion de la reconnaissance du désir et du désir de reconnaissance. Il peut même paraître que Lacan n'a pas cessé de recommencer, sous des formes diverses, la même démonstration: le sujet se satisfait du signifiant.

Je peux faire quelques sondages à ce propos. Voyez, par exemple, comment Lacan présente la direction de la cure dans son moment premier, quand il s'agit d'introduire le sujet à la pratique de la psychanalyse, de l'inviter à associer dans ces premiers temps où il s'agit de faire surgir en lui un mode de dire qui n'est pas banal, qui n'a pas l'occasion d'être mis en exercice en dehors de l'expérience.

Dans quels termes Lacan est-il conduit à réduire ce temps de départ de la cure analytique? Il le réduit, page 586 des *Ecrits*, à une opération qui *"consiste à faire oublier au patient qu'il s'agit seulement de paroles..."* C'est une réponse à la question de savoir de quoi le patient se satisfait dans l'expérience. Il se satisfait seulement de paroles, et, en particulier, il se satisfait que, à ses demandes, il ne soit pas répondu par l'attribution de ce qu'il réclame comme objet, sinon par un silence, ou par, comme on dit, de bonnes paroles. On dit de bonnes paroles précisément quand on évite d'attribuer matériellement à l'Autre ce dont il s'agit.

Est-ce que le sujet se satisfait de toute parole ? Pas exactement. Il se satisfait spécialement des paroles qui ont effet de vérité. A l'occasion, ce sont les siennes, et pas nécessairement celles de l'analyste. Il est très remarquable que l'effet de vérité ait de quoi satisfaire en tant que tel. D'où la demande, qu'on entend: *dites-moi quelque chose!* Une fois admis que les objets de notre monde ne sont pas en jeu, il reste cet objet qui est la parole de l'analyste. C'est aussi la plainte: *vous ne me dites rien!* - plainte qui, après tout, témoigne que non seulement le sujet a réussi à oublier qu'il s'agit seulement de paroles, mais aussi qu'il désire des paroles - des paroles pour, en lui, satisfaire quelque chose.

Ces paroles, d'ailleurs, il ne les obtient pas forcément. Si l'analyste ne dit rien, le patient patiente, c'est-à-dire qu'il est conduit comme analysant à se sustenter de ce qu'il profère lui-même comme paroles. Et ce qui est ainsi d'emblée à l'horizon de ce temps de départ de la cure, où il s'agit de faire oublier, c'est que la parole est un mode de jouissance.

Peut-être puis-je là faire un petit court-circuit, et donner un autre éclairage à ce syntagme, un peu figé parmi nous, qui est celui de *transfert de travail.* A l'horizon même de ce que j'appelais un horizon, un peu au-delà, il y a sans doute la valeur que prend, au terme de l'analyse, le transfert de travail. C'est une question: le transfert de travail, où Lacan désigne le relais qui serait pris de son travail par d'autres le poursuivant, ne serait-il pas en son fond un transfert de paroles? - la parole analysante devenant parole enseignante.

C'est bien dans ce transfert de travail à la fin de l'analyse, que Lacan espérait fonder l'enseignement de la psychanalyse. C'était bien son idée qu'en son fond la parole d'enseignement, de l'enseignement véritable, celui qui gagne sur l'ignorance du sujet lui-même, est parole d'analysant. Au sens où Lacan entendait son propre enseignement, l'enseignement est la poursuite de l'analyse par d'autres moyens - pour paraphraser Clausewitz.

Le sujet se satisfait par la parole. C'est - je l'ai dit - ce que Lacan viendra à formuler dans son *Séminaire XX*, vingt ans après son point de départ. Mais cette notion est déjà là au départ, incluse dans la reconnaissance du désir, et elle est accentuée à nouveau quand il clôt son *Séminaire XI*, précisément quand il évoque la petite histoire du mendiant se régalant du fumet du rôti.

C'est que le mendiant n'a pas, comme on dit, les moyens de se payer le rôti, l'objet concret qu'est le rôti. Cet objet est pour lui hors d'atteinte. Il faut donc qu'il se satisfasse de quelque chose qui est à côté du rôti, qui ne se paye pas, et qui est son fumet. Eh bien, ce fumet, c'est aussi, comme le dit en substance Lacan, ce dont nous-mêmes nous prenons satisfaction, même quand nous avons les moyens de nous payer le rôti, et ce dans la mesure où nous passons par le menu, c'est-à-dire par des signifiants. En cela, même au restaurant, on ne fait que parler, dit Lacan. Enfin, on commence par parler, mais, néanmoins, quand il n'y a pas de menu, on se sent un petit peu frustré.

Ca m'est arrivé récemment, dans la bonne ville de Barcelone. Je me suis rendu dans un établissement de restauration qui m'était chaudement recommandé par un camarade. Cet établissement a cette propriété qu'à peine assis, hop! on vous sert des plats. On vous sert, comme ça, un, deux, trois, quatre, cinq, six, je ne sais pas combien de plats, avec, en plus, de la boisson, et ce sans qu'on ait un seul mot à dire! C'est un restaurant de poissons et de fruits de mer, et ceux qui organisent ces agapes considèrent que l'on sait à quoi il faut s'attendre quand on se rend dans l'établissement, et que ce n'est donc pas la peine de perdre du temps à causer: hop! on a son assiette pleine dix secondes - je n'exagère pas - après le moment où on est à table.

Le résultat, c'est que, lorsque vers le huitième plat le garçon pose une question, ça devient angoissant. On a envie, évidemment, de s'en remettre à lui pour que ça continue comme ça jusqu'au bout. Je m'en suis remis d'ailleurs à mon camarade pour répondre à ma place, et pour que cet épisode arrive à une heureuse conclusion.

Autrement dit, quand il manque les signifiants, on a beau être repu - c'était le cas - et même en avoir jusque-là de ces différents types de bestioles torturées qu'on vous apporte, il demeure néanmoins un affect d'insatisfaction, qui est notable et qui a des raisons de structure que Lacan précisément signale.

Dans son apologue à lui, que vous trouverez dans le dernier chapitre du *Séminaire XI*, le menu est rédigé en chinois. On suppose que vous ne connaissez pas le chinois et que, de ce fait, vous ne savez pas ce que vous avez à désirer sur le menu. Je me demande s'il existe encore des menus en chinois sans la traduction. Peut-être en Chine, et encore!... étant donné le remarquable développement capitaliste qui a lieu dans ce qui se présente encore à l'occasion comme la Chine rouge...

Mais admettons l'apologue, qui est là pour faire percevoir, par l'intermédiaire de ce menu chinois, qu'il faut la médiation de l'Autre, de l'Autre qui sait lire le menu et qui a, par là, chance de savoir ce que vous désirez et que vous-mêmes vous ignorez. Dès lors, c'est à l'Autre que la demande est adressée de savoir quel est mon désir.

Cet apologue est voulu - c'est comme ça que je l'interpréterai aujourd'hui - comme un ravalement de la reconnaissance du désir. La reconnaissance du

désir, dont Lacan fait l'éloge romantique dans son rapport de Rome, se réduit, dans cet apologue, à n'être rien de plus que le déchiffrage d'un menu, et réduit l'analyste à faire figure de la patronne chinoise - étant entendu que, comme cette patronne, il ne doit pas seulement supporter la fonction de l'interprète, qui est celle de Tirésias ici évoqué, mais encore - référence à Apollinaire - avoir des mamelles, des mamelles éventuellement plus intéressantes que ce qui est au menu.

C'est dire que l'Autre doit avoir de quoi satisfaire le désir, non seulement sous les espèces du signifiant qui le leurre, mais aussi sous les espèces de boucher le désir par un objet. C'est dire que la fonction de l'interprète n'est pas la seule fonction de l'analyste, qu'il faut aussi qu'il ait, à côté de cette fonction, la propriété de détenir l'objet.

Mais laissons cette face de l'apologue, et disons qu'il est là, à la fin de ce *Séminaire XI*, pour illustrer la conjonction de la parole et de la jouissance. Il est là pour illustrer cette conjonction, mais c'est à la condition d'en passer par l'Autre. L'Autre, que fait-il? Il déchiffre le menu qui vous reste illisible, il interprète. Mais c'est pourtant par autre chose, par ce qu'on appelle ici ses mamelles, qu'il peut satisfaire au-delà de ce qui va être demandé.

Cet apologue, qui n'est pas inconnu d'un certain nombre d'entre vous et qui se prête à de nombreux commentaires dans des perspectives diverses, n'est pas encore ce que Lacan trouvera à promouvoir dans son *Séminaire XX*, à savoir que la parole satisfait, qu'il y a jouissance *hors* toute médiation de l'Autre - Autre qui figure ici sous les espèces de l'Autre déchiffreur. Nous en arrivons là à cette perspective selon laquelle la parole *comme telle* satisfait, et nous pouvons maintenant donner sa valeur à ce *comme telle*. *Comme telle* veut dire: hors médiation de l'Autre.

Avec la parole qui comme telle satisfait, nous sommes à l'opposé de l'accent qui avait été mis par Lacan au départ de sa refondation de la psychanalyse. Au départ de cette refondation, il portait au contraire l'accent sur les vertus dialectiques de la parole. Et l'accent mis sur la dialectique est connexe à l'antinomie, à la disjonction établie entre parole et jouissance.

On peut dire que l'opposition qui roule dans son enseignement entre symbolique et imaginaire, répercute l'opposition, la disjonction de la parole et de la jouissance. Au fond, les fonctions, les effets, les produits de jouissance de la parole sont par lui, de façon systématique, mis à l'écart, et non pas par inadvertance, mais par conséquence de son point de départ.

La jouissance, que l'on voit néanmoins hanter son texte, apparaît comme un trait ou une propriété qui, sans plus de précisions, est affecté à l'imaginaire, hors symbolique. La dialectique anime le symbolique, tandis que, dans le texte lacanien, invariablement et inexorablement, le terme de *jouissance* appelle l'adjectif d'*imaginaire*. Pendant des centaines de pages des *Ecrits*, vous ne voyez pas paraître ce terme de *jouissance* sans que, immédiatement après, dans les parages, vous ne trouviez ce stigmate de l'imaginaire.

Cette connexion de la jouissance et de l'imaginaire apparaît d'autant plus nécessaire, d'autant plus obligée, que la jouissance est du corps. Cette proposition, selon laquelle la jouissance est du corps, constitue une sorte d'invariable. Or, le corps lacanien est imaginaire. Pour Lacan, le corps ne s'introduit dans l'expérience analytique, dans la métapsychologie, dans la théorie du signifiant, que par l'image. C'est du moins la leçon du "Stade du

miroir". De ce fait, il y a une connexion essentielle entre la jouissance et l'image.

C'est même pourquoi, à un exposé sur l'imaginaire, que j'ai rappelé à ma première prise de parole ici, j'avais donné le titre: "Les prisons de la jouissance", et ceci pour qualifier les images au sens de Lacan. L'image comme prison de la jouissance, c'est bien ce qui supporte la promotion de la fonction du fantasme, et c'est aussi ce qui conduit Lacan à faire une place éminente à la pulsion scopique - la pulsion qui a affaire avec l'oeil et le regard.

Il lui fait cette place précisément dans son *Séminaire XI*, sans doute en raison d'une contingence, à savoir la parution de l'ouvrage *Le visible et l'invisible* de Merleau-Ponty. Mais, au-delà de cette contingence, ce qui se découvre, ce que j'essaye en tout cas de découvrir, c'est que la conjonction de l'image et de la jouissance est déterminée dans tout le cours de l'enseignement de Lacan. C'est ce qui fait qu'ayant à traiter pour une année de l'objet pulsionnel dans la psychanalyse, il fait une place tout à fait de premier plan à l'image, à l'oeil et au regard.

D'une façon générale, ce privilège de la vision chez Lacan, on peut dire qu'il double, qu'il accompagne la promotion de la parole, au point qu'il puisse écrire dans "La chose freudienne", page 427 des *Ecrits*, que les *"objets caractéristiques du monde humain"* apparaissent *"dans un espace structuré par la vision"*. Là où l'on pourrait s'attendre, en raison de ce qu'on a dans l'oreille, à ce que l'espace des objets du monde humain soit structuré par la parole, eh bien c'est, à cette date en tout cas, la vision qui apparaît structurante.

En effet, cette expression porte la marque de ce qui fut le point de départ de Lacan avant même son enseignement, à savoir le stade du miroir. Dans le stade du miroir comme matrice du rapport du sujet à l'autre et au monde, c'est en effet la vision qui est structurante. On peut dire que c'est ce qui conduira Lacan à analyser de façon symétrique - à certains égards au moins - la vision et la parole, et à déterminer dans chaque cas l'objet en jeu quand il y a jouissance, à savoir le regard et la voix. Quand il s'efforcera de retrouver la pulsion à la fois dans la vision et dans la parole, il dégagera de façon symétrique ces deux objets qui n'avaient pas été avant identifiés comme tels par Freud.

Remarquons, de là, qu'il ne va pas de soi de parler de la pulsion et de sa satisfaction, c'est-à-dire de la jouissance, en terme d'objet. Si Lacan en est venu à nous amener à traduire la question de la jouissance en terme d'objet, c'est peut-être au prix de laisser de côté, comme il s'exprime page 659 des *Ecrits*, le *"côté énergétique"* de la pulsion.

A vrai dire, il n'est pas sûr que la retranscription de la pulsion dans des termes qui impliquent l'objet, l'objet *a*, permette de ne pas laisser de côté l'énergie pulsionnelle. Lacan a multiplié les explications, les constructions, les références pour démontrer qu'il rendait compte de cette énergie à partir du symbolique. Sur ce point, il a toujours été extraordinairement convaincant. La seule chose qui est un peu inquiétante, au fond, c'est qu'il ait eu autant d'arguments sur ce point, tous meilleurs les uns que les autres, et ce jusqu'à ce que lui-même reconnaisse que l'objet *a*, précisément en raison de ses attenances au symbolique, laisse sans doute de côté le réel de la jouissance.

Lacan va alors entreprendre d'essayer de parler de la jouissance comme telle. Petit à petit, il va effacer l'objet *a* de ses références, ou au moins il va en minorer sérieusement l'incidence. Pendant tout un temps, il avait pensé réduire ce qu'il en était de la jouissance au maniement de ce qu'il avait construit comme objet *a*, mais, au terme de vingt ans, nous avons au contraire la reconnaissance qu'il y a lieu encore, au-delà de cet objet, de mettre en fonction la jouissance comme telle.

Je vous renvoie là-dessus au chapitre de *Encore* que jadis j'ai commenté, et où l'on voit pousser, au centre d'un triangle signifiant, une sorte de poche bizarre que Lacan affecte du terme de *jouissance*, en ajoutant qu'au regard de ce réel-là, même l'objet *a* pâlit, jusqu'à ne paraître que semblant.

C'est là que nous en revenons au concept de la pulsion, à ce concept qui est dans le texte de Freud. Au fond, le point de départ de Lacan qui s'est présenté comme *une* lecture de Freud, n'a pas cessé de l'obliger de rendre compte du concept freudien de pulsion. On ne peut se défendre de l'impression que ce concept l'a embarrassé. Il a commencé par le proscrire, pour ensuite l'intégrer au symbolique, et ce jusqu'à faire de la pulsion une chaîne signifiante. Mais, au moment même où il faisait de la pulsion une chaîne signifiante, il lui fallait encore en distinguer la jouissance.

Pourquoi la pulsion est-elle pour lui d'abord hors symbolique ? J'ai donné à ça une raison, à savoir que c'est parce qu'il situe foncièrement la libido freudienne entre *a* et *a'*, c'est-à-dire dans l'imaginaire. Mais c'est aussi parce que, même à être sensible au caractère articulé de la pulsion, ce qui fait obstacle pour Lacan - obstacle épistémologique pour lui à admettre de plein droit la pulsion dans l'ordre symbolique -, c'est que la pulsion ne présente jamais, chez Freud, qu'une articulation exactement parcellaire. C'est seulement lorsque Lacan sera réconcilié avec le parcellaire, qu'il pourra, que nous pourrons, admettre la pulsion dans le symbolique, et, avec le parcellaire, la fonction du reste.

La dialectique, la dialectique dans son mouvement totalitaire, elle est foncièrement hostile au parcellaire et au reste. Au fond, le symbolique s'introduit, au départ chez Lacan, comme étant de l'ordre de la liaison. Lorsqu'il parle de la cure analytique comme d'une historisation, lorsqu'il nous présente le sujet rétablissant la continuité de son histoire grâce à la cure analytique, la valeur essentielle est précisément celle de ce que j'appelais la liaison. C'est justement ce qui est partiel qui fait obstacle, alors qu'il s'agit là, au contraire, de faire advenir ces parties disjointes à la continuité de l'histoire - une continuité animée par un projet vers l'avenir qui, en retour, unifie le cours d'une vie. Donc, ce qui paraît proprement symbolique, c'est cette propriété-là, celle de la continuité, on peut même dire de la totalisation.

Le symptôme apparaît, à cet égard, comme une discontinuité, une partialisation, une opacité, qui est vouée à disparaître, et précisément à disparaître sans reste. D'où la difficulté d'admettre la pulsion et son caractère parcellaire. Tout ce qui est de l'ordre de la poussée pulsionnelle, de ce que Freud appelle le *Drang*, apparaît d'un tout autre ordre que celui de la continuité de l'histoire, apparaît comme un facteur d'interruption, comme un élément étranger, et qui relève de l'inertie de l'imaginaire.

La difficulté, qui est avouée entre les lignes par Lacan, c'est le texte de Freud. Au fond, normalement si je puis dire, la pulsion freudienne, si on

défalque ce texte, doit être par Lacan totalement exclue du symbolique. D'ailleurs, c'est ce que, peu ou prou, il conclut dans son rapport de Rome. Sauf que la pulsion, dit Freud, est d'ordre inconscient et qu'elle est en conflit avec le moi. De ce fait, en raison de ce garde-fou freudien, Lacan ne peut pas ne pas être conduit à chercher le mode d'intégration de la pulsion dans le symbolique. C'est que la pulsion, dit Freud, n'est pas du moi.

L'écart, l'écart ravageant et dissimulé dans les premiers pas de l'enseignement de Lacan - et ça se poursuit assez longtemps -, c'est l'écart entre, d'une part, une pulsion définie par Freud comme de l'ordre de l'inconscient, et, d'autre part - pour le dire le plus simplement du monde - une libido qui, elle, est de l'ordre imaginaire. Comment accorder ces deux termes: la pulsion comme tendance inconsciente et la libido imaginaire?

Il y a là un écart, une dysharmonie théorique, dont on peut dire que Lacan ne cesse pas d'essayer les recollements. Par exemple, ça le conduit logiquement - pour justement intégrer cette définition freudienne de la pulsion dans l'inconscient tel qu'il le redéfinit comme de l'ordre symbolique - à des propositions qui paraissent aussi extravagantes que celle-ci, qui est de dire que ce qui prime dans la poussée de la pulsion, c'est un désir en tant qu'il doit se faire reconnaître. Ca montre qu'il est conduit logiquement à aligner la pulsion sur le désir de reconnaissance. Il dit ça une fois, dans un propos qui est une écriture des commentaires qu'il a lui-même apportés à son rapport de Rome.

Cette proposition, elle met au fond au jour le mouvement irrésistible de son enseignement, à savoir le transport de la pulsion dans le symbolique. Et c'est pourquoi, d'un côté, la libido, la libido freudienne, il est conduit à la rapporter au narcissisme, mais que, de l'autre côté, il est conduit à toujours davantage intégrer la pulsion dans l'ordre symbolique.

Ca n'a pas été sans hésitations, et c'est ainsi que dans précisément ses *Quatre concepts fondamentaux*, lorsqu'il en vient finalement à faire de la pulsion un des quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse - non pas un concept qui se raccroche de façon secondaire au désir de reconnaissance mais un concept fondamental de plein exercice, alors qu'il ne fait pas de même, à cette date, pour le désir -, c'est pourquoi il consacre brusquement des considérations étendues à l'amour, au point que j'ai été amené à intituler "De l'amour à la libido" un des chapitres du *Séminaire XI*.

Pourquoi consacre-t-il cette attention à l'amour à ce moment là ? Au moment où il promeut la pulsion comme concept fondamental, pourquoi s'occuper de l'amour? Précisément parce que l'amour, il le laisse entre *a* et *a'*. L'amour, il le laisse au niveau imaginaire, et précisément pour accentuer que la pulsion, elle, n'est pas à ce niveau-là. C'est pourquoi il met l'accent, page 174 du *Séminaire XI*, sur le fait que *"le niveau de l'Ich* [du moi freudien] *est non-pulsionnel"*, et que *"c'est là que Freud fonde l'amour"*. Ca veut dire qu'à ce moment-là, il peut effectivement exclure totalement la pulsion du registre imaginaire. L'amour, lui, il reste dans l'imaginaire, mais la pulsion, elle, elle est d'un autre ordre.

Lacan distingue donc sévèrement l'amour et la pulsion, et dans la mesure même, au fond, où l'amour est non parcellaire. L'amour vise, en l'Autre, la totalité de la personne. Et Lacan met simultanément l'accent sur le fait que la pulsion, elle, est foncièrement partielle, foncièrement parcellaire. De ce fait, il peut accentuer, comme il lui est arrivé de le faire, que l'amour est

foncièrement narcissique.

On se dit alors qu'il redit encore une fois la même chose, si on a lu ses écrits d'avant. Mais répéter à ce moment-là que l'amour est narcissique, ça a une tout autre valeur, dès lors qu'on ajoute que la pulsion n'a rien à voir avec le narcissisme, et qu'on opère ce qu'il appelle lui-même une distinction radicale entre le champ narcissique, entre le *s'aimer à travers l'Autre*, et la pulsion qui a une tout autre structure.

Je voudrais, pour marquer comment il y a là *le* problème de l'enseignement de Lacan, faire référence à son écrit de "La chose freudienne" - écrit qui reste surtout dans les mémoires pour la grande prosopopée de la vérité prenant la parole en disant *je parle*.

Ce texte-là, c'est, si l'on veut, le manifeste du *retour à Freud*. C'est là qu'on trouve cette expression, à laquelle Lacan promet de donner son sens dans le sous-titre de ce texte: "ou Sens du retour à Freud en psychanalyse". C'est un texte qui prend la valeur d'un retour au sens de Freud, la valeur d'un accent porté sur le sens. C'est là que Lacan répète une promotion de la parole sous le nom de la vérité, au nom de la vérité. *"La découverte de Freud*, dit-il, *met en question la vérité. C'est la découverte du pouvoir de la vérité en nous et jusqu'en notre chair."*

Ce *jusqu'en notre chair* a un sens très précis. C'est que ça vise la pulsion freudienne et ce qui, dans la pulsion, serait justement sensible à la vérité. D'ailleurs, à peine a-t-il prononcé ces mots qu'il se réfère à la *tendance inconsciente* - expression atténuée qui en fait désigne la pulsion -, en disant qu'elle est après tout aussi supposée, dans l'analyse, s'apaiser par la reconnaissance. C'est dire qu'en filigrane, il situe cette pulsion comme tendance inconsciente du côté du symbolique. Il rappelle très fermement, en se gaussant des psychanalystes qui se trompent à ce propos, que la défense contre la pulsion est, elle, d'ordre imaginaire.

Au fond, l'ensemble de ce texte que je prends là comme référence, il est fondé sur le schéma qui oppose l'axe inconscient et l'axe du moi. C'est au point que, pour Lacan, les efforts de Freud dans sa seconde topique sont faits pour rappeler aux analystes la différence du champ du moi et du champ de l'inconscient. Si on se repère sur ce schéma, la tendance, ou la pulsion, appartient, selon les dires de Freud, au registre inconscient, tandis que la défense est en revanche attribuée au moi.

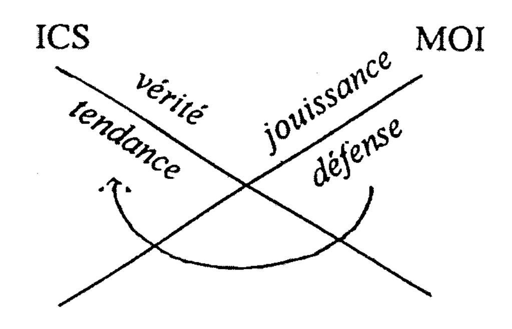
Lacan, dans sa polémique, considère que c'est une erreur de penser la défense comme inconsciente, et, par le fait même que Freud situe le conflit psychique entre pulsion et défense, il est conduit à l'appliquer selon ce mode sur son schéma.

Il souligne que les tendances inconscientes selon Freud sont animées d'une dynamique. Sous le nom de *dynamique*, il couvre les réversions d'ordre grammatical de l'objet et de la source, pour faire penser qu'il s'agit d'une dialectique - il recule quand même à dire *dialectique des pulsions*, il dit *dynamique*. Il reproche à Anna Freud et aux tenants de la psychologie du moi de penser que la dynamique des tendances qui est d'ordre inconsciente se prolonge dans les défenses. Il s'indigne que *"la dynamique semble, à suivre les analystes, se continuer dans les mécanismes de défense, à un changement de signe près"*.

L'essentiel de ce texte est donc pour rappeler que la défense est du côté du moi. Or, on peut dire que, démentant terme à terme ce que lui-même,

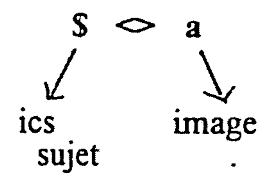
avec un esprit polémique, avait affirmé dans cette "Chose freudienne", c'est tout le mouvement de son enseignement qui va, au contraire, déporter les défenses du côté de l'inconscient. Faire passer la défense freudienne de l'imaginaire au symbolique, et même trouver, dans la défense à l'égard de la pulsion, le lieu propre du sujet de l'inconscient, c'est ça qui va être le chemin de Lacan.

Ce texte de "La chose freudienne", quand il promeut la vérité, c'est sur l'axe symbolique inconscient. Et, à cette date, tout en devant inscrire la tendance au registre de l'inconscient, Lacan est néanmoins conduit à inscrire la jouissance dans l'ordre imaginaire:



D'une certaine façon, nous avons déjà là ce clivage qui se répercutera dans l'enseignement de Lacan, et qui consiste à séparer la pulsion et la jouissance, à reconnaître toujours davantage l'articulation signifiante de la pulsion, mais pour lui opposer ce qui serait la substance de la jouissance dans l'ordre imaginaire.

On peut dire, lorsque Lacan écrira le fantasme avec la formule ($\$ \diamond a$) - où petit *a* est considéré d'abord comme imaginaire -, que cette écriture-là est l'héritière de cette problématique, parce qu'elle essaye dans le fantasme de conjoindre ce qui est de l'inconscient, à savoir le sujet, qui est donc de l'ordre symbolique, et un terme qui, lui, est d'ordre imaginaire:



Cette écriture même du fantasme, dont nous nous servons volontiers, est strictement déterminée par la contradiction que j'ai là soulignée. Je dis *contradiction* parce qu'à cette date, Lacan applique son schéma en distinguant ce qui est dans le sujet de l'ordre de la culpabilité, et qui est de ce fait du registre du symbolique - on est coupable en fonction d'une loi, la

loi est d'ordre symbolique, et donc, dans la psychanalyse, la culpabilité, fut-elle un sentiment, relève du symbolique -, mais qu'il oppose alors à cette culpabilité, les éléments suivants: la frustration affective, la carence instinctuelle, la dépendance imaginaire du sujet.

Or, sous ces termes de *frustration affective*, de *carence instinctive* et de *dépendance imaginaire*, il vise au fond différents modes de jouissance. Donc, d'un côté, culpabilité qui relève du symbolique, et, de l'autre côté, carence et frustration qui sont de l'ordre de la jouissance.

Je pense qu'il vaut la peine de vous lire le passage qui m'a à cet égard frappé, page 433 des *Ecrits: "C'est bien là que gît le contraste entre les significations de la culpabilité dont la découverte dans l'action du sujet a dominé la phase première de l'histoire de l'analyse, et les significations de frustration affective, de carence instinctuelle et de dépendance imaginaire du sujet qui dominent sa phase actuelle."*

Il dit, au fond, que dans le premier mouvement de l'analyse, on s'est intéressé à la culpabilité, que c'était bien, que c'est le moment freudien de la psychanalyse, et que, dans la phase actuelle de la psychanalyse, on s'intéresse, de façon éhontée et unilatérale, à tout ce qui est carence et frustration, c'est-à-dire à tout ce qui est de l'ordre de la jouissance.

Lacan applique cette grille de lecture, par exemple à l'homme aux rats, en disant que ce qui est moteur dans ce cas, c'est tout ce qui relève du symbolique, du manquement à la parole, des forfaitures, des mariages trompeurs du père et de celui qu'il essaye d'obtenir de son fils, et que tout cela est plus important que *"d'avoir été sevré d'une jouissance imaginaire ou même d'avoir été privé de tels soins réels"*. C'est donc ce schéma qui lui permet un déchiffrement des cas cliniques.

C'est là que l'on voit aussi le rôle que joue la recherche qui nous est retracée dans *La Relation d'objet*, à savoir un effort pour nouer la jouissance dans l'ordre imaginaire à ce qui est de l'ordre symbolique. C'est pourquoi Lacan construit un schéma qui nous fait passer de la frustration à la castration.

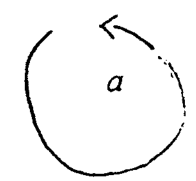
Au fond, son effort, dans ce *Séminaire IV*, c'est d'arriver à raccorder la relation réelle et la relation imaginaire à la relation symbolique. La dialectique qu'il nous présente de l'objet de satisfaction à l'objet du don, c'est-à-dire la sublimation de la satisfaction réelle et imaginaire en satisfaction signifiante, vient exactement répondre au clivage que j'ai ici précisé.

C'est ainsi que ce mouvement le conduira - et nous conduit sans que nous sachions très bien pourquoi - à opposer la pulsion comme chaîne signifiante inconsciente et l'objet qui, lui, concentre, condense la jouissance. Ce partage dont j'essaye ici d'expliquer les fondements, le conduira - et nous conduit presque à l'aveugle - à unilatéraliser tout ce qui est du symbolique de la pulsion, à mettre l'accent sur ce fait que la pulsion freudienne, sinon de façon dialectique mais de façon grammaticale, s'articule du symbolique.

Mais, en même temps que nous mettons l'accent sur cet aspect de la pulsion, on peut dire que nous en perdons la valeur de jouissance, que nous l'effaçons, et que, de ce fait, surgit la problématique de l'objet qui, lui, concentre, condense la jouissance.

La solution que nous proposera Lacan dans son *Séminaire XI*, c'est de dire que la chaîne signifiante de la pulsion fait un parcours, un parcours qui

entoure l'objet pulsionnel:



C'est ce qui fait que Lacan peut dire de la pulsion qu'elle est couleur de vide. Elle est couleur de vide parce que toutes les couleurs libidinales sont au fond concentrées dans ce qu'il a appelé l'objet *a*.

Je continuerai la fois prochaine.

SILET VII
Jacques-Alain Miller
Cours du 25 janvier 1995

Il arrivait à Lacan d'être en panne. Du moins l'ai-je vu une fois en panne. Ca lui arrivait donc. Cette panne ne concernait pas la théorie mais l'institution. Il s'agissait de trouver un thème et un titre pour un congrès de son Ecole. Ce n'était pas, à l'époque, réglé comme aujourd'hui, comme papier à musique. Aujourd'hui, ça revient de façon sempiternelle à la même date. On s'avise de faire cette recherche à l'avance - un an à l'avance. Mais, à cette époque, dans les années 70, c'était improvisé, à chaque fois. D'où un certain désordre, qui avait, après tout, son intérêt. C'était, à chaque fois, dans une certaine précipitation qu'on s'avisait qu'il y avait là quelque chose à faire.

Pourquoi, cette fois-ci, Lacan était-il en panne ? On peut supputer les raisons. J'imputerai volontiers un certain transfert négatif de Lacan à l'endroit de son Ecole. Ce négatif du transfert s'est d'ailleurs finalement avéré dans l'acte de la dissolution. Un transfert négatif sur l'Ecole, et même, sans doute, plus précisément, sur ses élèves. Rien de plus légitime de la part d'un maître - d'un maître vis-à-vis de ses élèves.

Mais enfin, toujours est-il qu'il y a eu panne, et que, dans cette panne, il s'est tourné vers moi, vers moi qui rédigeait *Le Séminaire*. Je n'y vois pas le témoignage que j'échappais à ce transfert négatif. C'est qu'il n'avait pas l'intérêt, qu'il n'avait pas, à ce moment, la libido nécessaire à se casser la tête pour faire tourner la machine qu'il avait lui-même créée.

Je me suis donc employé à suppléer à cette panne. Mais enfin, je ne voulais pas lui épargner le travail, puisque, en même temps, j'y voyais l'occasion de m'instruire. Je lui ai donc donné à choisir. Je lui ai dit qu'on pourrait appeler ce congrès: *La transmission de la psychanalyse*, mais qu'on pourrait aussi bien l'appeler: *La tradition de la psychanalyse*. J'ai fait un petit commentaire sur ce choix, en disant: si vous êtes optimiste concernant l'avenir de la psychanalyse, alors disons *transmission*, et si vous êtes pessimiste, disons *tradition*. Il a choisi le premier: *La transmission de la psychanalyse* - titre qui a réuni alors les quelques mille personnes qui, depuis cette date, se présentent à l'appel de l'Ecole de Lacan.

Est-ce qu'il faut en conclure qu'il était vraiment optimiste ? Nous n'en sommes pas tout à fait sûrs. Mais je peux, en guise d'introduction aujourd'hui, expliquer la valeur qui s'attache à ces deux termes de *transmission* et de *tradition*.

La transmission, c'est un terme qui oriente vers le mathème, vers ces écritures qui sont susceptibles, selon les termes de Lacan, de se transmettre intégralement, dans la mesure où la transmission est déjà assez assurée quand on reproduit l'écriture telle quelle, à la condition de respecter les règles de son fonctionnement, donc à la condition que ces règles soient

spécifiées d'une façon assez précise pour que, sans penser davantage, on puisse en suivre les transformations.

En ce sens, en ce sens lacanien, on ne fait pas fond pour le passage d'un mathème aux autres, sur le sens, sur ses résonances, sur les équivoques qui peuvent être charriées dans le cours. On accepte, on consent à suivre à l'aveugle. L'avantage de la transmission, c'est alors que c'est une lecture sans perte, sans reste, dans une transparence qui est comme étalée sur la surface écrite, sans être prise dans la glu des significations.

Dans la tradition - si on l'oppose à la transmission avec la valeur que j'ai dite -, ce qui passe, c'est la vibration d'une signification. La tradition, c'est un passage sémantique qui, au cours du temps - dimension du temps réduite, comprimée, annulée par la transmission du mathème -, s'opacifie, se *sédimente*, pour employer là un terme de la phénoménologie husserlienne. Dans le passage qu'est la tradition, la signification est sujette à des ensevelissements, à des méconnaissances, à des oublis, et aussi bien à des reviviscences du sens.

Certes, il y a aussi, dans la tradition, un élément formel, mais qui est de l'ordre du rite, c'est-à-dire de ce qu'on fait et refait à l'identique, sans bien savoir pourquoi, sans chercher à reconstituer pourquoi on le fait. C'est pourquoi, dans cette distinction que je rappelle entre la transmission et la tradition, je plaçais, du côté de la transmission, l'optimisme quant à la psychanalyse, et, du côté de la tradition, le pessimisme.

Lacan a choisi la transmission. Etait-ce une prophétie? Etait-ce réaffirmer que c'était pour lui un idéal? Freud, qu'est-ce qu'il a choisi? Comme Lacan l'a souligné, il semble avoir parié pour une conservation formelle de son message par un corps, par une corporation. Il a, à cette fin, établi une instance gouvernant une orthodoxie, chargée de veiller à ce qu'on pense droit, à ce qu'on se réfère à son texte, à ce que son texte fasse loi, et à ce qu'on ne s'avise pas d'en mettre en question les fondements.

Au fond, Freud semble avoir parié sur ce qu'on pourrait appeler un effet de sentier battu: une fois qu'un frayage est fait, un frayage de pensée, on repasse, on met les pas dans ses pas. En ce sens, dans sa pratique institutionnelle, il ne paraît pas excessif de dire que Freud a parié sur la tradition. Freud a parié sur la tradition, tandis que Lacan a parié sur la transmission.

Dans la transmission, il y a une formalisation, mais qui n'est pas celle du rite, qui est celle du mathème. Sans doute est-il trop simple de faire un partage exclusif entre tradition et transmission. Les deux sont mêlées. Le mathème, tout mathème, il faut le commenter pour s'en servir. Même s'il y a une autonomie signifiante du mathème comme écrit, on ne peut pas éluder la nécessité du commentaire.

Comment taire le commentaire ? On ne peut pas. Même là où il pourrait sembler qu'on se voue exclusivement au mathème, c'est-à-dire dans les mathématiques, on discerne facilement des phénomènes de style, des préférences, des habitudes et, aussi bien, des partis-pris, des valeurs, des obstacles épistémologiques dûs à ces valeurs. C'est ainsi qu'il y a toujours eu des écoles et des maîtres dans les mathématiques.

Pendant tout un temps, en effet, nous avons, ici en France, pris notre référence, concernant le domaine mathématique, dans l'école de Bourbaki. On s'est référé à cette école française contemporaine, et on voit aujourd'hui,

depuis quelques années déjà, les mathématiciens français s'éloigner des concepts, des valeurs proprement bourbakistes - par exemple de ne pas accorder à la définition, ni même à la démonstration formelle impeccable, la valeur éminente qui était jusqu'alors donnée à cette pratique.

Donc, entre tradition et transmission, peut-être faut-il seulement y voir une différence d'accent, et admettre qu'il y a une composante traditionnelle qui est inéliminable de la psychanalyse, un aspect initiatique irréductible, qui tient à ce qu'elle passe, dans la pratique, un par un. De telle sorte que le mathème de Lacan peut d'abord paraître surtout un rappel, une exigence que la psychanalyse ne soit pas engloutie tout entière dans cette initiation. A cet égard, le mathème, et même la théorie de la psychanalyse en général, va à contre-courant de la pratique de l'analyse et de ce passage par récurrences qui lui est, semble-t-il, essentiel.

Ca se voit aux contrôles, à ce qui perdure dans le passage de la psychanalyse sous ce nom. Si la psychanalyse était tout entière transmission, le contrôle se ferait par mathèmes. On demanderait des démonstrations. Or, on en est loin. On demande seulement de communiquer, à un plus ancien, son savoir-faire avec - avec ce qui se présente. Et on le lui demande dans les mêmes conditions de confidentialité que l'expérience elle-même.

On s'efforce sans doute, depuis toujours, dans la psychanalyse, d'élever le contrôle à la transmission. La façon la plus simple, c'est par la règle de multiplier les contrôles - règle qui a été souvent oubliée dans l'aire lacanienne. C'était pourtant une sagesse que cette règle: au moins deux contrôleurs. C'était un garde-fou contre le délire à deux. Au fond, c'était, de manière réduite, porter ce savoir-faire au niveau d'une communauté dont le minimum est qu'elle ait deux représentants.

Puis, de là, on a tenté de passer à la transmission par l'exposé public, par l'exigence de l'exposé public du praticien devant l'ensemble d'une communauté, de façon à ce qu'il montre, à défaut de démontrer, comment il attrape l'exercice de la psychanalyse. Cette pratique de l'exposé public s'est maintenue au cours de l'histoire de la psychanalyse, n'y échappant plus ou moins que ceux qui se sont promus, régulièrement au cours de cette histoire, comme praticiens indépendants.

Tout ceci fait que la transmission, au sens de Lacan, c'est plutôt un idéal, une idée régulatrice pour la psychanalyse qui reste toujours infiltrée de tradition. C'est pourquoi j'ai gardé le souvenir de ce qui fut la brève contribution, la brève contradiction de Lacan à ce congrès sur la transmission de la psychanalyse, et qui avait consisté, sur le mode paradoxal, sur le mode à contre-courant de tout ce qui s'était dit, de toutes les congratulations qui avaient eu lieu, en une invitation à laisser tomber les deux à la fois: tradition et transmission. *In fine*, Lacan s'était mis un peu de côté, et avait déplacé l'accent de la notion de passage, présente à la fois dans la tradition et la transmission, à la notion de l'invention. Sa contribution avait été de dire, en définitive, qu'il appartient à chacun de réinventer la psychanalyse.

Ce paradoxe - patent dans un domaine où tout est fait pour organiser le passage, pour contenir le praticien dans le domaine qui a été ouvert - ce paradoxe était fait pour renvoyer chacun à ceci, qu'il n'est que l'instrument de l'opération analytique *à sa mesure à lui*, que l'essentiel de ce qu'il peut

faire dans cette opération tient à ce qu'il est lui-même comme résultat de l'opération analytique. Je vois, dans ce paradoxe de l'invention, ou de la réinvention, un index qui est pointée vers cette expérience dont Lacan a complété l'expérience analytique, et qui est l'expérience de la passe.

La tradition, aussi bien que la transmission, ce sont des modes de passage du même, et c'est ce passage du même qui autorise à dire *la* psychanalyse, *le* mouvement psychanalytique. C'est même présent dans la formule énonçant que chacun a à réinventer *la* psychanalyse - pas de réinventer la psychologie, la neurologie, ou l'astronomie. Il faut bien qu'il y ait ici du même qui se poursuit, mais le paradoxe de l'invention veut mettre l'accent sur l'Autre, l'éloigner du même, veut mettre l'accent sur le différent, sur le nouveau, sur ce qui n'est pas répétition.

C'est pourquoi l'invention en psychanalyse, Lacan a voulu la nouer à la passe et à un examen de la passe, c'est-à-dire à la promotion institutionnelle, dans la psychanalyse, ou au moins dans une communauté psychanalytique, d'un sujet qui devrait à l'opération analytique d'avoir franchi, en ce qui le concerne, les tours et retours de la répétition - un sujet qui n'en serait pas pour autant découragé de persévérer dans son être, mais autrement, et qui, de ce fait, se trouverait à animer précisément une réinvention de la psychanalyse, à desserrer dans la psychanalyse la répétition.

C'est sans doute une invention qui a des limites, dans la mesure où elle a à rester dans le cadre de la psychanalyse - ce qui lui fait une contrainte. Mais il n'est pas interdit de reformuler ce qu'est ce cadre.

Il faut ici avouer que la pensée a plutôt des affinités avec la répétition qu'avec l'invention. La pensée est naturellement liée à l'effet de sentier battu. On pense dans un cadre, et lorsque le cadre symbolique dans lequel on pense ne tient pas le coup, il faut une dépense de pensée spécialement cruelle, éprouvante, pour le reconstituer. C'est ce qui se rencontre dans la psychose, et Lacan ne rechignait pas à voir des affinités entre l'invention - l'invention spécialement scientifique, mathématique - et le délire, voire la psychose.

Lacan, il faut reconnaître que, tout inventif qu'il ait été, il a assumé cette loi de la répétition, il a mis ses pas dans les pas de Freud. Quel que soit le point où le mouvement de sa réflexion le conduit, il n'a pas cessé de répéter Freud, de s'appuyer sur Freud, de s'y référer, en même temps qu'il en tirait de nouveaux effets de sens. Même si l'on peut penser qu'il a cerné l'impensé de Freud, il a dû, pour cela, habiter la maison de Freud. Et, au fil du temps, il en a fait - au moins à nos yeux - sa maison. Il a déplacé les meubles, il a repeint avec d'autres couleurs, il a ajouté ici une aile, là un grenier, quelques caves, peut-être même des souterrains, des ascenseurs... Toujours est-il que nous, nous habitons la maison de Lacan, bien ravalée.

La pensée, en définitive, a toujours une habitation. Même le mathématicien habite des maisons. Par exemple, celle de Cantor. Quand on a fait quelques objections aux concepts des démonstrations de Cantor, il n'en a pas manqué pour affirmer qu'ils ne se laisseraient pas chasser du paradis que Cantor avait construit pour eux. Nous, nous habitons la maison de Lacan, dont il n'est pas sûr que ce soit un paradis, mais dont nous ne nous laissons pas chasser.

Ce qui nous soutient ici, aujourd'hui, c'est l'effort pour ressaisir cette maison comme une construction. C'est tout de même de la considérer un

peu de l'extérieur, afin de cerner son artifice - l'artifice par lequel Lacan a parasité la maison de Freud, cette maison qu'il a squatée, si je puis dire, comme s'il l'avait réquisitionnée, comme si elle était en fait désertée par ceux qui auraient dû l'habiter. Il y avait toute une multitude qui pensait habiter cette maison de Freud. Et Lacan leur a dit que pas du tout: vous croyez habiter la maison de Freud, mais vous n'habitez qu'un petit taudis à côté. Il a démontré, à lui tout seul, que son petit taudis à lui, c'était le palais - le palais de Freud.

Précisément parce que nous cherchons à nous déshabituer de Lacan, au moins à faire la chasse à nos préjugés, dont nous sommes serfs quand nous suivons ses concepts formalisés et ses mathèmes, nous sommes dirigés vers ce concept de pulsion, précisément pour mesurer le déplacement, l'*Enstellung* de Freud à Lacan, et parce que ce concept offre une certaine résistance à ce déplacement de meubles dont je parlais. Ca a été tout de même sensible à ses élèves, même si ce fut peut-être dans la confusion.

J'ai marqué que la trajectoire de Lacan allait d'une opposition entre parole et jouissance à une coïncidence, à une jointure faite entre les deux, jusqu'à promouvoir ce concept jusqu'alors inédit de la *jouissance de la parole*. J'ai la dernière fois indiqué que Lacan avait fait d'emblée éclater la pulsion freudienne: premièrement, en tendant à la rattacher à la chaîne signifiante, puis en la rattachant explicitement à cette chaîne. Deuxièmement, en isolant de la pulsion la libido, et tout ce qui serait de ce qu'on a appelé l'énergie pulsionnelle. Pulsion d'un côté, énergie de l'autre. Troisièmement, en mettant en son centre, un objet.

Le résultat le plus manifeste de cette opération complexe, de cette analyse de la pulsion, de ce morcellement, a été en effet la promotion, à la place de la pulsion, de ce que Lacan a appelé l'objet *a*. Chaque fois que l'on répète l'objet *a*, chaque fois qu'on le manie, chaque fois qu'on le met en fonction, au fond, et le plus souvent sans le savoir, on répète cette analyse lacanienne de la pulsion.

La question est donc aujourd'hui de saisir l'artifice qui est là en jeu dans ce déplacement de Lacan. Je dis que c'est un déplacement qui, si affirmatif qu'il soit, ne cesse pas d'être pour lui-même constamment problématique. Je vous remercie donc de me suivre dans un certain acharnement que je mets à essayer de penser la logique du point de départ de Lacan, non pas dans un souci archéologique, mais bien parce que la logique de ce point de départ continue à prescrire tout le cours de cet enseignement - je le montre de place en place par certains court-circuits qui permettent de rejoindre, à partir d'indications fugitives du début, des élaborations beaucoup plus tardives -, et continue de régir aussi bien notre réflexion et ses difficultés sur la psychanalyse.

Si on considère la maison de Lacan de l'extérieur, on voit que le point de départ est évidemment le privilège de la parole. Mais ce privilège de la parole n'est pas tout. En fait, Lacan repère, lui, l'un des points de départ de son enseignement, à ce que sa réflexion s'investit dans un répartitoire. Ce terme de *répartitoire* n'est pas tout à fait courant. Je l'emprunte à deux auteurs beaucoup pratiqués par Lacan, et qui sont Damourette et Pichon. Il s'agit donc d'un répartitoire - un répartitoire qui est celui de l'imaginaire, du symbolique et du réel.

L'enseignement de Lacan s'est prolongé assez longtemps pour qu'il en

vienne, au-delà du *Séminaire XX*, au-delà donc de la mise en évidence de la jouissance de la parole, à thématiser ce répartitoire comme tel - une thématisation qui a pour effet d'égaliser les registres distingués par ce répartitoire, par exemple en les représentant de façon similaire par des ronds de ficelles. Lacan a donc fini par prendre pour thème le fait qu'il y en ait trois, et que, de ce seul fait, l'un ne vaut pas moins que l'autre. L'un ne vaut pas mieux ou moins que les deux autres, ne serait-ce que parce qu'ils sont trois dans la liste du répartitoire. Au départ, comme vous le savez, dans l'usage de ce répartitoire, il n'en est rien. L'un ne vaut pas l'autre, et c'est même ce qui fait son intérêt.

Lacan s'est avancé dans la maison de Freud comme si c'était un capharnaüm, une sorte de bric-à-brac tout sans dessus dessous, et puis il a mis ceci d'un côté, cela de l'autre, encore ceci à l'étage supérieur, encore cela dans la cave, et puis au grenier - ce qui fait que par cette opération de distribution, il nous a déjà modifié la signification de l'ensemble. Ce n'est donc pas seulement le privilège de la parole, mais bien cette distribution des meubles freudiens qui constitue la force de ce point de départ.

Dans cette répartition, disons rapidement qu'il y a, premièrement, une exclusion, et, deuxièmement, une dominance. L'exclusion, c'est celle du réel. La dominance, c'est celle du symbolique sur l'imaginaire. Il y a là comme une distribution des cartes freudiennes entre ces trois registres. Ca n'emporte pas simplement un rangement homogène. Dire que ça c'est réel, ça c'est imaginaire, et ça symbolique, ça prend place dans ce système de l'exclusion et de la dominance.

Ce que je dis là est un peu rapide, et je vais au moins le préciser de trois remarques. Premièrement, la dominance est contrariée. Le symbolique sans doute domine l'imaginaire, mais l'imaginaire offre une résistance. Ainsi, Lacan, dans ce que j'appelle son point de départ, rapporte toujours au symbolique le registre de la cause, le registre de la détermination fondamentale du sujet. Quand il pense saisir quelque chose qui régit les effets qui sont déterminants pour le sujet, il l'impute au symbolique. De façon contrastée, l'imaginaire est, lui, le registre des facteurs d'inertie au regard de la dynamique symbolique.

Deuxièmement, l'exclusion est une exclusion qui résulte. Le réel comme tel, le réel pur, il est de l'ordre du donné, par exemple le donné de l'organisme. Mais il comporte aussi une zone qui n'est pas indifférente à ce qui a lieu dans le symbolique. De telle sorte qu'en même temps que Lacan peut le dire parfois exclu, le réel apparaît bien, dans cette zone, subir les effets de la cause symbolique, mais sur le mode indirect, le plus souvent par le biais de l'imaginaire. C'est ainsi que ce réel, tout exclu qu'il soit, comporte bien une zone qui résulte des effets symboliques.

Troisièmement, si le symbolique est essentiellement une forme, c'est l'imaginaire qui lui apporte son matériel. En effet, Lacan construit son concept du symbolique sans doute à partir de la linguistique, mais spécialement comme une forme, comme une articulation différentielle et, disons, comme une syntaxe - une syntaxe qui a nécessairement besoin d'être complétée d'un lexique, et le lexique, il est essentiellement - pendant longtemps pour Lacan - emprunté à l'imaginaire. La forme symbolique trouve sa matière dans l'imaginaire. Vous en avez quelques exemples dans le Séminaire, dernier paru, de *La Relation d'objet*.

Donc: exclusion et dominance, avec ces trois remarques qui corrigent, nuancent ce point de départ.

C'est ça le geste inaugural de Lacan quant à Freud, c'est cette distribution, cette répartition, cette assignation de places, essentiellement l'assignation de places entre symbolique et imaginaire, avec, secondairement, une assignation de place au réel qui, quand il est pur, se trouve alors hors du champ freudien lui-même, jusqu'à ce que Lacan formule que l'impossible c'est le réel, et qu'alors ça se modifie, puisque l'impossible est par excellence une catégorie symbolique, et que dire que l'impossible c'est le réel, c'est faire du réel une instance qui résulte du symbolique, et même qui se déduit du symbolique, dans la mesure où l'impossible n'a de valeur que dans ce registre.

Alors, la libido freudienne, dans ce répartitoire, c'est un fait majeur - qui détermine la trajectoire de Lacan - qu'elle soit assignée à sa place dans l'imaginaire. Ca, au fond, c'est, chez Lacan, un héritage du pré-Lacan, du Lacan d'avant son enseignement où nous retrouvons le stade du miroir.

Le stade du miroir, ce n'est en rien une contemplation. Le stade du miroir, aux yeux de Lacan, manifeste d'emblée ce qu'il appelait un *dynamisme affectif*. Ca veut dire qu'il ne faisait pas, de l'identification primordiale du sujet à la forme visuelle de son corps, une opération instantanée, neutre, mais bien une opération qui comporte un dynamisme affectif, c'est-à-dire une opération où il y a un rapport proprement érotique. C'est présenter dans une scène le narcissisme, qui n'est pas seulement identification, mais qui est aussi satisfaction.

C'est là que pour Lacan se localise l'éros, et c'est pourquoi il peut dire - si on resserre un peu ses termes - que dans le stade du miroir, il s'agit à la fois d'une forme *et* d'une énergie. Ce terme d'*énergie* est fait précisément pour capturer les valences de l'énergie pulsionnelle freudienne. C'est la valeur qu'il faut donner à la phrase que vous trouvez page 116 des *Ecrits*, dans le texte "L'agressivité en psychanalyse": à cette forme primordiale - l'*Urbild* du moi, la forme visuelle du corps propre - *"répond une satisfaction propre"*.

Eh bien, dans cette phrase, ce qui est en jeu, c'est précisément la capture de la libido freudienne dans le registre imaginaire, le seul que Lacan est alors à promouvoir par rapport au réel. C'est pourquoi il ne manque jamais, quand il fait la théorie qui paraît abstraite de l'identification à l'image du corps, de souligner qu'elle est connotée par une jubilation.

Il en rend compte, vous le savez, en disant que le sujet éprouve un désarroi organique, qu'il n'éprouve pas son corps comme une totalité, et que c'est seulement dans l'image que ce désarroi se trouve en quelque sorte apaisé. La jouissance qui se trouve dans cette jubilation, c'est la jouissance de la totalité. Ce n'est pas la jouissance d'un objet partiel. Le partiel, il est du côté de ce que le sujet éprouve de sa non-coordination motrice - là, il y a du parcellaire. Mais la jouissance n'est pas du côté de ce morcellement, elle est, au contraire, dans la formation globale, totale, du corps, sous les espèces du moi.

C'est pourquoi il peut, à cette date, qualifier cette libido, cette libido qu'il trouve dans le stade du miroir, de "négative" entre guillemets - une libido "négative" en tant qu'elle trouve son fondement dans ce qu'on pourrait appeler une discorde native de l'être humain. Lacan, il ne s'occupe pas, là,

du parcellaire de ce qui est éprouvé. Cette libido, elle est ce qui tient à l'image globale. Il le dit presque en toutes lettres: la libido, c'est une énergie qui provient de la structure narcissique du moi. Il ne fait pas, à l'époque, de difficultés à loger cette image prégnante, comme *imago*, dans l'inconscient. Si on s'interroge pour savoir ce que c'est que l'inconscient au regard du stade du miroir, il faut dire que l'inconscient loge essentiellement des *imagos* fondamentales.

Mais ce n'est pas tout, ce n'est pas tout que cette libido liée au narcissisme. A cette date, au fond préliminaire, Lacan situe déjà une intentionnalité corrélative de cette libido - une intentionnalité au sens où il y a, dans le sujet, comme une poussée qui vise quelque chose, qui s'efforce d'accomplir ou d'obtenir quelque chose. Au fond, il y a une tension et, cette tension, on peut dire qu'elle anime une intention. Il n'y a pas que la libido, il y a une intentionnalité qui en est corrélative. Il y a une tension, et pour qu'elle puisse se résoudre, il y a, entre cette tension et sa résolution, le vecteur d'une intention. On voit là que toute conception structurale ne peut pas échapper à la nécessité de situer une finalité, et que c'est au fond à cette finalité que répond le terme d'*intention*.

Quelle est cette intention corrélative de la libido imaginaire ? Eh bien, cette intention, comme nous le savons par le stade du miroir, c'est une intention qui est proprement d'agression. Je ne reprends pas là les raisonnements, les arguments marquant que le rapport du sujet à cette image de soi est en même temps une captation, une maîtrise de l'image de l'autre, avec la dialectique de l'identification, etc. Je souligne seulement la connexion faite entre la libido comme jouissance imaginaire et une intentionnalité qui lui est propre.

Cette intention agressive, Lacan la prend comme une donnée immédiate de l'expérience analytique. C'est ainsi qu'il formule que l'expérience analytique *"nous permet d'éprouver la pression intentionnelle"*. Au moment même où il peut évoquer que dans cette expérience, il s'agit de sens, d'un certain vouloir-dire, on voit que ce vouloir-dire est au fond tout investi dans l'intention agressive. On ne se tromperait jamais, à cet égard, en interprétant ce dont il s'agit en terme d'intention agressive, dans la mesure où cette intention affleurerait à tous moments. Et c'est pourquoi, dans la mesure même où la jouissance est foncièrement imaginaire, où l'intentionnalité lui est corrélative, on peut dire que pour Lacan, avant qu'il soit Lacan, tout discours est d'abord agressif. C'est d'abord la continuation de la destruction de l'autre par d'autres moyens. Ce qui se dit, Lacan propose donc de l'écouter en fonction de l'intentionnalité agressive corrélative de la jouissance imaginaire.

Dans ce cadre, on comprend évidemment que ce soit la paranoïa qui soit la pathologie foncière du moi, et que Lacan puisse proposer une clinique de l'intention agressive. Elle permet de rendre compte au mieux de tout ce qui est psychose paranoïde et paranoïaque. Dans la phobie, nous dit-il, le rôle de l'intention agressive est manifeste. Dans la névrose obsessionnelle, on voit une prodigieuse défense à chicanes contre l'intention agressive, destinée à la camoufler, la nier, la diviser et l'amortir. Et dans l'hystérie, on doit interpréter une intentionnalité agressive contre l'*imago* paternelle.

Je reviens avec acharnement sur ces traces-là, en mettant en valeur l'intention agressive, c'est-à-dire l'intentionnalité corrélative d'une

jouissance, pour précisément suivre ce que ça devient dans l'enseignement de Lacan, quand le partage est fait entre symbolique et imaginaire.

L'intention agressive, au fond, elle maintient un rapport à l'autre. C'est le nom que Lacan donne, dans l'imaginaire, au rapport à l'autre. De telle sorte que quand ça se transporte dans le symbolique, ce qui vient à la place de l'intention d'agression, c'est le désir de reconnaissance. Ce que Lacan a appelé le désir de reconnaissance, et dont on peut se contenter de dire que ça lui arrive de Hegel via Kojève, il vient exactement à la place de l'intention d'agression. Au fond, c'est le corrélat dans le symbolique, de ce qu'est l'intention d'agression dans l'imaginaire. Ce rapport à l'autre qui, s'il est situé dans l'imaginaire, ne donne lieu qu'à impasse, qu'à destruction - c'est ou toi ou moi, il y a là comme une résolution impossible -, il faut voir qu'il trouve une passe symbolique. Ce que Lacan appelle le désir de reconnaissance et la reconnaissance du désir, c'est cette passe symbolique. Ca veut dire qu'une satisfaction symbolique est concevable. Une satisfaction symbolique est concevable, qui est la reconnaissance.

Le changement, la modification qui inaugure l'enseignement de Lacan, c'est un changement concernant la nature de l'intentionnalité fondamentale du sujet. C'est que l'intentionnalité fondamentale n'est pas agressive. Cette intentionnalité fondamentale, elle est désirante. L'intentionnalité fondamentale est d'obtenir la reconnaissance de l'Autre. C'est, à cet égard, une intentionnalité pacifique, même si, dans son cours, elle rencontre des obstacles qui peuvent la rendre agressive.

Foncièrement, c'est ce vecteur de l'intentionnalité que Lacan va assigner au désir, alors qu'il l'assignait avant à l'agression. Donc, avec le désir - qui va paraître, avec la parole, le terme-clef de la novation lacanienne dans la psychanalyse -, Lacan institue un nouveau type d'intentionnalité. En tant qu'intentionnalité, elle est liée à l'Autre, comme l'intentionnalité agressive, mais c'est une intentionnalité cherchant le sens. Et c'est pourquoi c'est une intentionnalité essentiellement liée à la parole, alors que l'intentionnalité agressive pouvait parfaitement s'en passer. C'est une intentionnalité cherchant le sens, c'est-à-dire dont la satisfaction est de l'ordre du sens, et qui trouve ce sens dans le désir de l'Autre. C'est une intentionnalité spéciale dont l'objet serait sa reconnaissance par l'Autre.

De ce fait, on peut dire que la notion d'intentionnalité est transportée dans le symbolique, alors qu'elle était auparavant dans l'imaginaire et qu'elle y était insoluble. C'est du fait que l'intentionnalité fondamentale est isolée dans le symbolique, que finalement il ne reste, dans l'imaginaire, qu'inertie. En effet, au moment où l'on dit que l'intentionnalité est agressive, l'imaginaire est au fond tout parcouru de la dynamique affective de l'agressivité. Mais si, au contraire, on transporte l'intentionnalité du côté du symbolique, il ne reste plus, du côté de l'imaginaire, que des facteurs d'inertie.

De ce fait, le conflit - terme freudien et capital pour l'*egopsychology* - est pour Lacan symbolique. Chaque fois qu'il y a ce terme de *conflit* dans le début de son enseignement, vous trouvez celui de *symbolique* dans les parages. Par contre, ce qui est imaginaire, c'est la fixation. Conflit et fixation se trouvent alors strictement répartis entre symbolique et imaginaire. Au fond, il y a un répartitoire qui distribue conflit et fixation, dynamique et inertie, entre symbolique et imaginaire.

Soyons plus précis. Premièrement, Lacan ne cesse pas d'essayer de démontrer que le conflit est essentiellement, si je puis dire, intrasymbolique. Deuxièmement, on peut bien sûr dire qu'il y a un conflit entre le symbolique et l'imaginaire, mais, pour Lacan, c'est toujours un conflit secondaire par rapport au conflit intrasymbolique -le conflit entre symbolique et imaginaire étant de l'ordre de l'interférence ou de l'interruption, du freinage ou du bouchage. L'invitation technique constante de Lacan, c'est de ne pas s'aveugler sur ce conflit secondaire du symbolique et de l'imaginaire, car ce qui est l'essentiel, ce qui est déterminant, c'est le conflit intrasymbolique. Ce qui est décisif dans la dynamique de la cure, c'est de libérer la dynamique symbolique.

De ce fait, précisément parce qu'il supporte cette intentionnalité symbolique, c'est ce désir qui est central dans la problématique lacanienne, et non pas la pulsion. Dans toute la première phase de l'enseignement de Lacan, quels que soient les correctifs qu'il apporte à sa conception de la pulsion, c'est foncièrement le désir qui apparaît central, le désir en tant qu'intentionnalité symbolique, et précisément parce que le désir, lui, est accroché à l'Autre, et que, étant accroché à l'Autre, c'est une catégorie dialectique. C'est ce que Lacan mettra en valeur dans son écrit de "Subversion du sujet et dialectique du désir". Par contre, il n'y a pas de dialectique de la pulsion, même si elle peut être accrochée au symbolique.

Au fond, le mot de *désir* chez Lacan désigne l'intentionnalité propre au symbolique - intentionnalité qui est dominante -, et c'est pourquoi il pourra dire des pulsions qu'elles sont structurées par le désir en tant que désir de reconnaissance, ne laissant donc dans l'imaginaire qu'un résidu. Il a en quelque sorte dépouillé l'imaginaire de tout ce qui était sa dynamique pour la transférer au symbolique, ne laissant dans l'imaginaire que l'inertie.

On peut se référer à ce qui a été une référence de Lacan, à savoir Fénichel. Qu'est-ce que c'est, pour Fénichel, qu'un conflit névrotique? C'est un conflit entre le moi et le ça. On serait tenté de dire que c'est un conflit entre le moi et les pulsions, entre la défense du moi et les pulsions du ça. C'est ça, au fond, sauf que c'est un petit peu plus compliqué, parce que, selon Fénichel, seule une pulsion peut s'opposer à une pulsion. Le conflit est donc pour lui essentiellement intrapulsionnel, entre une tendance à la décharge, qui a un effet de tension, et une tendance à empêcher la décharge, qui a effet de blocage. Il propose donc cette définition assez paradoxale de la défense, à savoir que bien que la défense *"soit elle-même un instinct, elle agit comme une défense à l'égard d'un instinct plus profondément refoulé"*.

Je ne vais pas m'engager dans la théorie de Fénichel, sinon pour dire que c'est, pour lui, intrapulsionnel, même s'il admet qu'il y a certaines pulsions qui servent de défenses contre d'autres pulsions.

Ce que Lacan oppose par rapport à ça, c'est que le conflit est intrasymbolique, que le conflit n'est pas essentiellement le freinage du symbolique par l'imaginaire, par la jouissance imaginaire. Il n'y a pas là une opposition, que peut-être il structurera plus tard, entre le signifiant et la jouissance. Il s'agit de faire toujours prévaloir la satisfaction sémantique sur la jouissance imaginaire.

C'est pourquoi, dans les premiers pas de son enseignement, il fait cette promotion conceptuelle de ce qu'il appelle la *dette symbolique*. Pourquoi la dette symbolique? La dette, au fond, c'est la façon lacanienne de qualifier ce

qu'on appelle, en terme freudien, le conflit. Ce que Lacan appelle la dette symbolique, c'est le conflit freudien repensé comme conflit intrasymbolique. C'est pourquoi, régulièrement, il fait de ce terme le pivot du conflit psychique.

C'est pourquoi aussi - comme je l'avais fait remarquer la dernière fois - il peut, d'un côté, opposer la culpabilité d'ordre symbolique, et, de l'autre côté, la frustration, la carence, la dépendance, qui sont d'ordre affectif, instinctuel, imaginaire. Pour lui, à cette date, la culpabilité, elle ne tient à aucun manque au niveau de la jouissance. La culpabilité, c'est manque ou discordance au niveau symbolique. C'est pourquoi, cette culpabilité, il l'articule à une dette qui a tout son statut au niveau symbolique.

Il peut ainsi dire que la névrose tient à une *"symbolisation déconcertée"* - il emploie cette expression page 434 des *Ecrits*. Ca dit bien que ce dont il s'agit dans la cure, c'est de remettre de l'ordre dans ce qui a été assumé du symbolique par le sujet. A cet égard, la dette, elle tient au symbolique lui-même, à la relation du sujet avec le symbolique. Le sujet, en tant qu'il est sujet de la parole, est fondamentalement responsable d'une dette symbolique, comme s'il y avait pour le sujet une culpabilité intrinsèque au symbolique.

On peut préciser, de là, la valeur de cette expression d'*ordre symbolique*. Ce n'est pas que Lacan ne dise pas parfois *l'ordre imaginaire*, mais enfin, il évite plutôt cette expression. Il ne parle pas non plus d'ordre réel. C'est que le mot d'*ordre* a la valeur de registre, et qu'en même temps, pour Lacan, le symbolique est en ordre. C'est par rapport à cet ordre que le sujet est défaillant. Parce qu'il est défaillant dans l'assomption du symbolique, il se trouve hors loi. Le symbolique est pour lui déconcerté, non harmonique. La visée de la cure est alors d'obtenir, de rétablir le concert du symbolique - tout ce qui est de l'ordre de la frustration, de la carence, de la dépendance, étant du registre de l'inertie imaginaire, à partir de laquelle il n'y a pas lieu d'opérer.

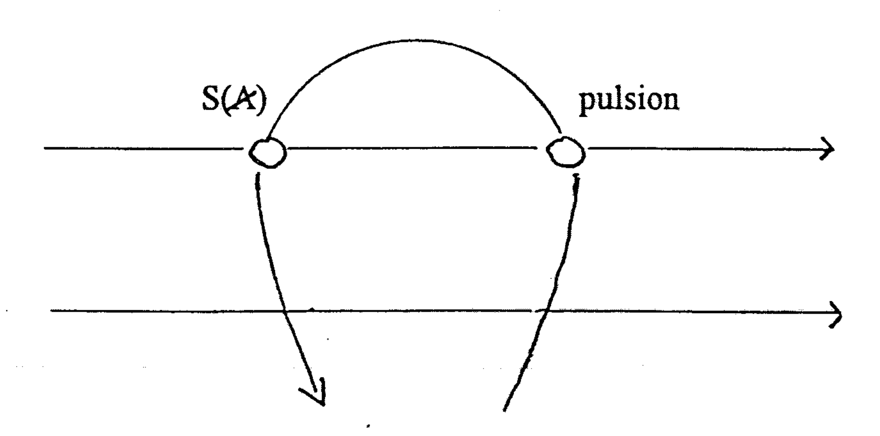
La preuve même que chez le névrosé le symbolique est déconcerté, c'est que la pulsion est chez lui spécialement isolée, et qu'elle apparaît dominée par la relation narcissique. C'est ce qui permet à Lacan de dire que la pulsion module toutes les formes de la perversion sexuelle. A cet égard, si chez Freud la pulsion est un concept-frontière fondamental entre le psychique et l'organique, on peut dire que, chez Lacan, elle apparaît au départ comme frontière entre le symbolique d'un côté - en tant qu'elle est structurée par l'intentionnalité du désir - et l'imaginaire et le réel de l'autre côté.

On peut dire que la pulsion, en tant que structurée par le désir, tend à la reconnaissance, et que, dans la mesure où, chez le névrosé, elle y échoue et est retenue par l'imaginaire, alors elle est pulsion. C'est comme une retombée du désir, et qui tient à un défaut de l'assomption subjective du symbolique.

Un petit court-circuit, là, pour vous amener bien plus loin avant de terminer. Bien sûr que Lacan finira par découvrir ou par poser que c'est le symbolique lui-même qui est déconcerté, que ce n'est pas par un défaut d'assomption subjective que quelque chose ne va pas dans le symbolique. Ce qu'il écrira S(Ⱥ), c'est précisément ce défaut intrinsèque au symbolique. De telle sorte que le conflit n'est pas le conflit névrotique dû à une

défaillance du sujet à assumer l'ordre symbolique. C'est que ce défaut, ce manque, est présent au niveau du symbolique comme tel. C'est pourquoi c'est précisément à ce défaut que Lacan articulera la pulsion.

J'ai souvent commenté l'étage supérieur du Graphe de Lacan, où vous trouvez, d'un côté, ce S(Ⱥ), et, de l'autre côté, la pulsion. Je l'ai commenté comme je pouvais le faire: à partir de ce qu'il avait écrit. Aujourd'hui, au fond, je déduis la nécessité d'articuler la pulsion à ce défaut, à ce manque dans le symbolique, et j' en rends compte précisément par le défaut d'inscription de la jouissance dans l'ordre symbolique - lequel défaut ne laisse pas intact cet ordre symbolique, mais introduit en lui un élément foncier de désordre.



De là, nous pourrons apercevoir que ce qui tiendra lieu, chez Lacan, de concept-frontière de ce qui, chez Freud, est la pulsion, c'est la place que tiendra le phallus. La promotion conceptuelle du phallus dans l'enseignement de Lacan tient essentiellement à ce que, tout un temps, il supporte cette caractéristique-frontière qu'a le concept de pulsion chez Freud. C'est ainsi que par rapport à cette culpabilité que j'ai prise comme index dans son écrit de "La chose freudienne" - en marquant que pour lui cette culpabilité était intrasymbolique, qu'il la distinguait sévèrement de tout ce qui était affaire de jouissance, qu'elle tenait au fond à la dette symbolique comme telle, à un défaut d'assomption subjective de l'ordre symbolique -, Lacan indique au contraire, dans sa "Subversion du sujet", que la culpabilité est affaire de jouissance, c'est-à-dire que la culpabilité originelle est précisément liée à la jouissance pulsionnelle.

C'est ainsi que la problématique du phallus s'imposera comme centrale dans la logique du point de départ, en raison même de la séparation entre pulsion et libido chez Lacan. C'est de cette séparation que le phallus trouvera sa place comme *Vorstellung*, comme représentant de la jouissance dans le symbolique. C'est ce qui permettra à Lacan de produire une connexion qui est strictement absente chez Freud, à savoir l'articulation de la pulsion et de la castration.

Je vous remercie de me suivre dans cette architecture conceptuelle sur laquelle je continue de m'acharner, comme je continuerai encore de le faire la semaine prochaine.

Je voudrais, aujourd'hui, déboucher de ce qui a été la trajectoire en quelque sorte préparatoire à nouer la question de l'interprétation avec celle de la pulsion. Il me faudra, pour cela, faire un parcours un peu étendu. Je vais essayer de le faire d'un bon rythme, et en étant à la fois, je l'espère, suffisamment explicite à chaque pas.

La pulsion, qui est chez Freud un concept-frontière entre le psychique et le somatique, elle est, dans la problématique de Lacan, transcrite - c'est ce que j'ai marqué la dernière fois - comme un concept-frontière entre le symbolique et l'imaginaire. Comme chaîne, la pulsion lui apparaît articulée dans le symbolique, tandis que sa satisfaction est d'ordre imaginaire. La pulsion - et précisément par tous les traits qui, chez Freud même, la distingue de l'instinct naturel ou animal - traduit la prise du symbolique, en tant qu'il s'exerce - selon les termes du "Séminaire sur *La Lettre volée*" - jusque *"au plus intime de l'organisme humain"*.

Ce que Lacan désigne par le plus intime de l'organisme humain subissant les incidences du symbolique, c'est ce qui, chez Freud, s'appelle la pulsion. On peut donc dire que la pulsion - dont Freud a introduit le concept avec nombre de précautions, en marquant qu'il ne s'agit pas de penser l'observer, que c'est un concept déjà abstrait de l'expérience - manifeste ce qu'il y a de dénaturé dans l'organisme humain. Elle est au fond la preuve que le symbolique n'est pas une superstructure.

C'est là une orientation qui est, chez Lacan, constante. Il suffit pour s'en convaincre, de se reporter à son écrit des *Complexes familiaux*, qui est introduit par des considérations sur les rapports entre la nature et la culture en ce qui concerne l'homme.

Si Lacan introduit cette considération, c'est certes parce que la famille a des fondements naturels, biologiques, puisqu'on peut dire qu'elle s'établit sur la génération, sur la reproduction de l'espèce, qui vaut pour l'animal comme pour l'homme. Le règne animal nous donne nombre d'exemples où l'on voit les géniteurs adultes se vouant à assurer le développement de leurs rejetons. Néanmoins, ce rappel n'a valeur pour Lacan que d'introduction à montrer que c'est tout à fait insuffisant pour situer la famille proprement humaine. Et il trouve ici un recours dans la sociologie, qu'il oppose à la biologie, pour marquer que la famille humaine, même si on peut songer à la fonder au niveau naturel, a une structure culturelle. C'est pourquoi il invite à la situer dans ce qu'il appelle un *"ordre original de réalité constitué par les relations sociales"*.

Là, avec cette idée d'ordre original de réalité, avec cette idée de dimension, de registre propre, il y a déjà l'amorce de ce qui sera plus tard le symbolique. Lacan ne peut encore le définir que comme *"fait de relations*

sociales", mais la relation sociale, c'est le nom approché qu'il donne au rapport à l'Autre. Ca fait entendre une exigence constante de communication à l'Autre. C'est pourquoi il dit *complexe familial* à la place d'*instinct*. La valeur propre de ce mot de *complexe* est d'indiquer que chez l'homme, les facteurs culturels dominent au dépend des facteurs naturels, et qu'il s'ensuit, de cette dominance, de cette prévalence de la relation à l'Autre et de la communication, un effet subversif qui va en effet jusqu'au plus intime.

Le plus intime, au fond, c'est ce qui serait l'instinct. Mais il y a, avec ces *Complexes familiaux* adossés à la sociologie, une mise en cause radicale de la validité de l'instinct quand il s'agit de l'être humain, dans la mesure où l'instinct présente, dans chaque espèce, un caractère typique en rapport avec la fixité de l'espèce. Chaque fois que nous rencontrons des phénomènes qui relèvent de l'instinct, ce qui est mis en évidence, c'est leur caractère stéréotypé, rigide. Au regard de cette stéréotypie animale, on ne peut pas ne pas noter que cette fixité est chez l'homme subvertie. C'est pourquoi Lacan parle d'une *"économie paradoxale"* des instincts chez l'être humain - instincts *"susceptibles de conversions et d'inversions"*, dit-il, et on ne peut pas ne pas y voir une référence à la pulsion freudienne. Ici, au fond, la culture domine la nature, au point que l'on puisse dire qu'en quelque sorte elle procède à son annulation, ou qu'elle produit une supression-élévation, que l'on résume dans le terme hégélien d'*Aufhebung*.

Il y a, en effet, dans ce point de départ très premier de Lacan, une inspiration hégélienne, l'inspiration disons humaniste qui, traditionnellement, oppose l'animal et l'homme. Chez l'animal, les besoins et les manières de les satisfaire sont restreints, fixes, tandis que l'homme se caractérise par la multiplication de ces besoins, par leur division, par l'extrême particularisme auquel ils peuvent arriver, par leur abstraction. C'est ce que Hegel appelle, dans ses *Principes de la philosophie du droit*, le raffinement propre à l'être humain. Les différents modes de satisfaire les besoins sont tellement divisés, multipliés, qu'ils deviennent à leur tour des fins prochaines - multiplication, dit Hegel, qui va au fond à l'infini.

On a là situé, dans quelques paragraphes de ces *Principes*, ce qui a fait son chemin thématiquement au cours du XVIIIe siècle, à savoir ce commentaire repris de penseur en penseur sur l'éloignement de la nature, sur les progrès du luxe, sur le développement du commerce et la fabrication de nouveaux besoins, avec l'utopie qui en est née, celle d'essayer de ramener cet être dénaturé à la nature. C'est par cet appel pathétique que Jean-Jacques Rousseau a pu faire entendre sa voix dissonante dans le concert philosophique qui célébrait le positif de cette dénaturation.

Le concept freudien de pulsion, qui n'est pas comme tel un concept au niveau du phénomène, est l'héritier de toute cette histoire que je n'ai fait que résumer d'une touche un peu lâche. Mais son point d'application propre, c'est la sexualité. Et ça, certainement, ça le distingue. Quand Freud introduit ce concept, il l'introduit cependant comme un concept plus général, valable aussi pour la faim ou la soif, c'est-à-dire pour des tensions qui se font éprouver, mais qui ne relèvent pas, à proprement parler, de la sexualité.

Son point de départ, c'est, vous le savez, son schéma de l'arc réflexe, c'est le couple stimulus-réponse. Freud définit le *Trieb* comme un stimulus pour le psychique, ce qui inclut évidemment la faim et la soif. Il le précise

seulement de ceci, que c'est un stimulus qui émane de l'organisme lui-même. Il propose alors de le faire équivaloir au besoin, et il introduit de ce fait la satisfaction comme ce qui *supprime* un besoin, le stimulus du besoin - le mot allemand est *aufhebt* et ça n'a pas la valeur ici de l'*Aufhebung* hégélienne, c'est simplement la *suppression* de ce besoin.

Cette introduction générale par Freud est faite pour mettre à part le *Trieb* sexuel. Il le considère d'abord comme intrinsèquement distingué des autres pulsions, s'appuyant pour cela sur ce que dirait et reconnaîtrait la biologie elle-même, à savoir que la sexualité concerne la génération, la reproduction de l'espèce, sa conservation à travers le temps, et non pas seulement la préservation de l'individu. La faim et la soif sont des pulsions qui permettent d'assurer la survie de l'individu. Ce sont des besoins qu'il est nécessaire de satisfaire pour tenir le coup au niveau individuel, alors que déjà à ce niveau, il y a une différence avec la pulsion d'ordre sexuel, dont la finalité est au niveau de l'espèce, au niveau générique, et non pas au niveau individuel.

Deuxièmement, Freud met aussi à part le *Trieb* en tant que la psychanalyse, dit-il, ne nous a donné des informations que sur les pulsions sexuelles. C'est ça qui nous est familier, grâce au névrosé, chez qui on a pu observer ce groupe de pulsions, cette catégorie sexuelle des pulsions, pour ainsi dire à l'état pur, à l'état isolé. C'est une remarque dont Lacan fera usage dans sa "Subversion du sujet", en essayant de montrer pourquoi, chez le névrosé précisément, la pulsion sexuelle est isolable à partir de propriétés de structure. Mais c'est une notation freudienne.

Vous connaissez la description des termes que Freud accumule ici pour caractériser les pulsions sexuelles. Je ne reprends pas ces termes, je cherche à résumer en disant qu'il met en valeur la *pluralité* de ces pulsions, de telle sorte que, fondamentalement, toute synthèse paraît secondaire, apparaît en un second temps, et reste problématique. Freud met en valeur la plasticité de ces pulsions, on pourrait même dire, en utilisant un terme lacanien, le *protéisme* de ces pulsions, leur variété, leur indépendance l'une par rapport à l'autre, leur capacité de changement d'objets, leur faculté d'agir par substitutions de l'une à l'autre, et, foncièrement, leurs *vicissitudes* - terme qui est au titre de l'article de Freud, et dont il distingue, vous le savez, quatre modes essentiels.

Pour Lacan, la pluralité, la plasticité, le protéisme, la capacité substitutive des pulsions, leurs déplacements, ça traduit au fond la prise du symbolique. Tout ça est rien moins que naturel, et il y voit comme incarnées dans la chair même, dans la poussée, dans les exigences de la chair, les propriétés de la chaîne signifiante. C'est comme le témoignage, si je puis dire, d'une chair signifiante. Lacan, d'ailleurs, bien plus tard, concernant l'être humain, parlera d'une sexualité de métaphore et, en plus, d'une sexualité métonymique. C'est dans la ligne qui a été prise d'emblée par son discours. Il y a là comme des faits de dénaturation dont on ne peut rendre compte qu'en imputant, au plus intime de l'organisme, la présence, l'incidence de la chaîne symbolique. Pour Lacan, et pour le dire d'un seul terme - d'un seul terme qu'il emploie, je crois, dans "La chose freudienne" -, tout ça, ce sont des *"substitutions logiques"*. La logique serait là présente dans la pulsion elle-même.

En même temps, l'existence de ces substitutions, de ce déplacement

plastique, met en valeur, par contraste, un élément de constance. Le *Trieb*, tel que Freud l'introduit d'emblée et comme d'évidence, c'est un stimulus constant, et ça suffit déjà à l'opposer au besoin qui est un stimulus à éclipse, dans la mesure où la satisfaction l'éteint pour un temps, avant qu'il réapparaisse ensuite. Si on donne un sens très fort à cette constance du stimulus pulsionnel, on ne peut pas facilement le réduire au besoin. Cette constance, elle est encore présente dans l'exigence d'une autorégulation, d'une homéostase physiologique, psychophysiologique, avec l'incidence d'une autre valeur que peut prendre cette constance dans le texte même de Freud, à savoir une tendance à la suppression de la tension d'excitation interne.

On a là, au fond, dans cette constance, les deux valeurs que Lacan distinguera plus tard, celle du plaisir, à référer à l'homéostase, à l'équilibre, et celle de la jouissance qui, au contraire, se manifeste électivement dans l'excès. Au fond, le mode de jouir pulsionnel, si on peut dire, est à situer entre plaisir et jouissance. Mais ici, on se contente de dire qu'à côté de ce paysage de substitutions logiques échevelées, il y a le rappel d'une constance, qui est avant tout celle d'une satisfaction à obtenir par un moyen ou par un autre, par une vicissitude de la pulsion ou par une autre.

Lacan fait d'emblée quelque chose de la pulsion freudienne. C'est lisible dans cette page 243 de "La chose freudienne", à laquelle j'ai déjà fait référence. Il est, par son point de départ, c'est-à-dire par la distribution entre symbolique, imaginaire et réel, conduit à articuler doublement la pulsion freudienne.

Premièrement, elle appartient au symbolique. Elle appartient au symbolique en tant qu'elle est articulée, en tant que ce n'est pas du tout, tel que Freud la présente, une poussée globale et floue, mais une chaîne susceptible d'inversions, de conversions, susceptible de substitutions de plein exercice, et ceci à un niveau assez sophistiqué de la chaîne signifiante, puisqu'on y implique, selon Freud, rien moins que de la grammaire. Donc, par tous ces traits, la pulsion appartient au symbolique.

De ce fait, non seulement elle n'est pas naturelle, bien qu'elle ait sa source dans l'intérieur de l'organisme, mais on peut même dire qu'elle a quelque chose d'antinaturel. On y retrouve toutes les formes de la perversion sexuelle, et c'est même ce qui fait les premiers exemples de Freud concernant la pulsion. D'emblée, les exemples que prend Freud, manifestent ce qu'il y a de perverti, de dévié au niveau même de la pulsion comme expression de l'intérieur de l'organisme. Ce qui fait une des difficultés du concept de pulsion, c'est en effet d'aller penser que le signifiant, loin d'être une superstructure, pénètre jusqu'à ce plus intime de l'organisme.

Disons alors que logiquement, du fait que la pulsion appartient par ses caractéristiques au symbolique, Lacan est conduit à dire - à dire plus qu'à démontrer -, en reprenant le fil de sa propre topique, que les pulsions sont structurées par le désir de reconnaissance, qu'elles manifestent l'aliénation du sujet dans le désir de l'Autre.

Deuxièmement, la pulsion appartient à l'imaginaire. C'est parce que c'est seulement au niveau imaginaire que l'on peut rendre compte de sa satisfaction, que Lacan peut dire, de façon jointe à la première, que la relation narcissique y domine. A côté de l'aliénation dans le désir de l'Autre,

il y a une seconde aliénation, l'aliénation imaginaire, qui serait perceptible dans l'ambivalence de l'identification qui peut être constatée dans le couple pervers. Donc, une double articulation de la pulsion - lisible page 343 des *Ecrits* - entre le symbolique et l'imaginaire.

Si nous réfléchissons sur la question de la satisfaction comme telle, sur les modes de satisfaction, lesquels pouvons-nous distinguer en l'occurrence?

Premièrement, on peut poser, au fond naïvement, la satisfaction naturelle du besoin: avoir faim, manger, avoir soif, boire. Là, la satisfaction, c'est, à proprement parler, la suppression du besoin comme tension. Par l'apport d'une substance extérieure, on obtient une régulation, et on ramène la tension, source d'incommodités, à zéro.

Deuxièmement, il y a la satisfaction qui est sans doute exigible concernant le désir. J'ai dit, la dernière fois, que cette problématique impliquait une satisfaction symbolique du désir, et que la reconnaissance avait cette valeur, avait valeur de satisfaction pour le désir, comme si le désir lui-même était une tension ne s'apaisant qu'avec la reconnaissance donnée, consentie par l'Autre.

On peut dire de ces deux satisfactions qu'elles sont dès le départ situées par Lacan, même si elles ne sont pas exactement développées dans les termes que j'emploie ici.

Troisièmement, qu'en est-il de ce qui, chez Freud, est la satisfaction de la pulsion? Est-ce qu'elle est équivalente à l'une ou l'autre des deux satisfactions précédentes? On peut dire qu'il y a pendant longtemps, chez Lacan, une tendance à résorber la satisfaction propre de la pulsion dans une des deux formes précédentes. Quand il se pose la question de savoir qu'est-ce qui trouble le banquet des désirs, quel est alors l'invité de pierre? Quel est l'invité de pierre au banquet des désirs? - l'invité qui arrive comme le Commandeur alors que Don Juan est en train de festoyer. Ca veut dire: quel est le ressort du symptôme? - symptôme qui vient là introduire un déplaisir et faire obstacle à l'homéostase, à la régulation, et qui empêche, en tout cas, l'excitation interne d'être maintenue au plus bas niveau.

Eh bien, la première réponse qu'on trouve dans cette problématique, c'est que le ressort du symptôme, de ce qui trouble le banquet des désirs, c'est tout ce qui trouble la reconnaissance du désir. Ce qui gêne la satisfaction naturelle du besoin, ça n'a pas, au fond, de consistance. Rien n'a de consistance à côté de ce qui trouble la reconnaissance du désir.

C'est ainsi que je donne sa valeur à ce passage que l'on trouve page 433 des *Ecrits*. C'est un passage qui a tellement plu à Lacan qu'il l'a lui-même cité de nouveau dans son écrit de "La psychanalyse et son enseignement": *"Car le raisin vert de la parole par quoi l'enfant reçoit trop tôt d'un père l'authentification du néant de l'existence, et la grappe de la colère qui répond aux mots de fausse espérance dont sa mère l'a leurré en le nourrissant au lait de son vrai désespoir, agacent plus ses dents que d'avoir été sevré d'une jouissance imaginaire ou même d'avoir été privé de tels soins réels."*

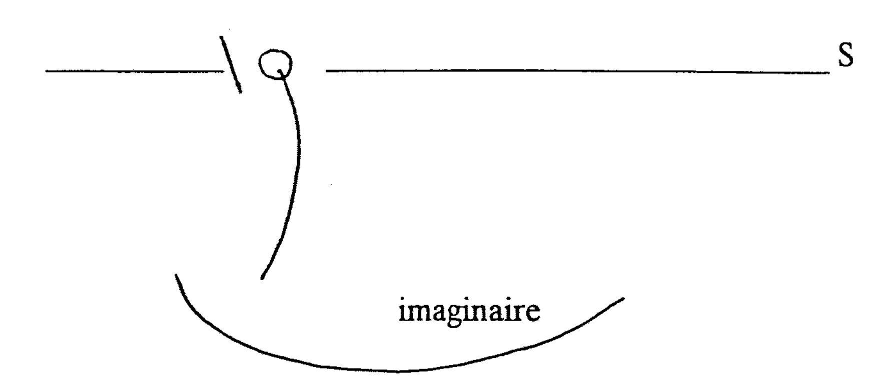
Ce qui est dit là, sous une forme très romantique, ça concerne spécialement ceci, que le ressort du malaise, le ressort qui trouble la satisfaction du désir, se trouve au niveau de la parole qui n'a pas été ce qu'elle devait être. Que ce soit en recevant du père l'authentification du néant de l'existence, ou de la mère des mots de fausse espérance, c'est ça qui

fait aller mal. Ce qui concerne le sevrage de la jouissance imaginaire, la carence de soins réels, est alors de peu d'importance.

Cette prévalence du symbolique - comme Lacan le dit et comme on l'a longtemps souligné chez lui -, c'est-à-dire l'assignation de la cause au niveau du signifiant, et le rejet de la jouissance imaginaire ou réelle au niveau des facteurs secondaires, on peut dire que ça a un effet de réduction du concept de pulsion, un effet de réduction de la pulsion au symbolique.

De ce fait - et c'est une conséquence théorique qui n'est pas sans poids -, ça implique une déconnexion entre pulsion et surmoi. A propos du surmoi, on répète souvent l'expression de *figure obscène et féroce,* qui paraît tout à fait adéquate à la description freudienne. Mais il faut voir que le terme important, c'est le terme de *figure,* qui comporte que le surmoi appartient au registre imaginaire. Cette figure du surmoi, cette figure qui est, dit-il, la signification véritable du surmoi, Lacan en rapporte l'apparition au fait qu'il y aurait une maille rompue dans la chaîne symbolique. Il en rapporte l'apparition à un défaut du symbolique. C'est ça qui est le ressort, et, dans cet intervalle, surgit alors l'imaginaire, c'est-à-dire une figure obscène et féroce.

Au fond, tout ce que Lacan développe pendant très longtemps au niveau clinique, au niveau même de la description du compte-rendu des phénomènes cliniques, c'est à partir de ce schéma, à savoir que l'essentiel se passe au niveau symbolique, et que lorsqu'il y a dans le symbolique quelque défaut, quelque assomption qui n'est pas faite, alors, du registre imaginaire, apparaît tel ou tel phénomène - phénomène qui n'a pas en lui-même sa raison, et qui ne la trouve qu'une fois rapporté au point précis de la chaîne signifiante dans laquelle il s'inscrit. Ce schéma, si élémentaire qu'il soit, c'est celui qui supporte de très nombreuses considérations cliniques extrêmement précises et qui sont faites dans le *Séminaire IV.* Je l'évoquerai tout à l'heure.



Le fait que Lacan tende à réduire la pulsion au symbolique, implique que sa définition de la pulsion évolue en fonction des évolutions de la définition du symbolique. Vous savez que cette définition du symbolique a donné toujours davantage une prééminence au signifiant dans le symbolique. Lacan dit, dans "Situation de la psychanalyse", page 491 des *Ecrits:*

"prééminence que nous accordons, à partir de la découverte freudienne, dans la structure de la relation intersubjective, au signifiant."

En fait, il a toujours davantage accordé une prééminence au symbolique au *détriment* de la relation intersubjective. Les conséquences en sont lisibles dans ses écrits concernant la pulsion. Tant qu'il considère que l'intentionnalité propre au symbolique est le désir de reconnaissance, disons qu'il formule logiquement que les pulsions sont structurées par le désir de reconnaissance, malgré ce qu'on pourrait considérer comme un certain manque d'évidence de cette formule. Mais ensuite, lorsqu'il abandonne ce désir de reconnaissance, et qu'il met surtout en valeur, dans le symbolique, son caractère de combinatoire signifiante, alors il dit logiquement, page 466, que les pulsions *"se structurent en terme de langage"*.

C'est là que je vous invite à comparer la page 433 des *Ecrits* dans "La chose freudienne", à la page 466, dans "Situation de la psychanalyse". Ce sont deux textes qui sont assez voisins par leurs dates, qui montrent une évolution assez rapide de la mise en place conceptuelle: une doctrine de la pulsion y prend place, à la condition de réduire cette pulsion à l'ordre symbolique.

J'ai marqué, la dernière fois, que l'intentionnalité propre à l'ordre imaginaire était l'intention agressive, puis que, démarquant l'imaginaire et le symbolique, Lacan avait distingué une intentionnalité propre à l'ordre symbolique, qui est le désir de reconnaissance, et qu'à cette intentionnalité même, il en substitue une autre, à savoir qu'il substitue au désir de reconnaissance ce qu'on peut appeler, pour simplifier, le désir du phallus. C'est là le troisième stade de la définition de cette intentionnalité fondamentale.

Le passage du désir de reconnaissance au désir du phallus est une bascule. C'est une bascule dans la mesure où, disons, le désir de reconnaissance est avant tout une relation de sujet. C'est une relation à un autre sujet dont est attendue une satisfaction d'ordre symbolique qui est sa parole. Le désir du phallus, lui, on peut dire qu'il est introduit à partir de la relation d'objet. C'est ce qui s'accomplit dans ce *Séminaire IV*, dans ce Séminaire de *La relation d'objet* où, si on regarde bien, le désir de reconnaissance en tant que tel ne joue aucun rôle - et certainement pas en tant qu'il structurerait les pulsions. On peut dire, au contraire, qu'il y a d'abord une réécriture du stade du miroir comme relation imaginaire.

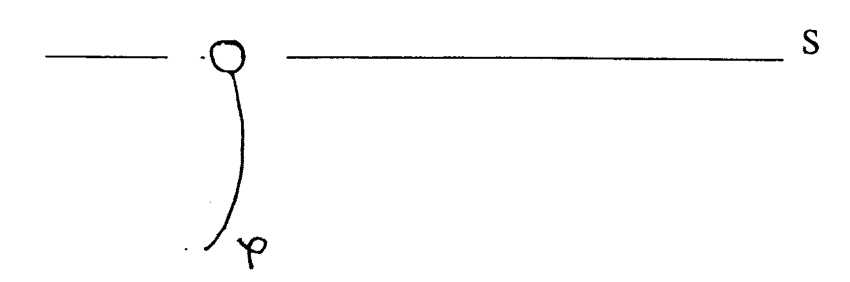
D'une certaine façon, la thèse du désir de reconnaissance, c'était aussi une réécriture du stade du miroir, mais tendant à en séparer, à en isoler un autre ordre de relation à l'Autre. Tandis que la réécriture qui s'accomplit dans le *Séminaire IV*, elle consiste à incarner le couple du stade du miroir dans la relation mère-enfant, et à y ajouter l'objet phallique, c'est-à-dire à convertir le stade du miroir en triade imaginaire, donc à faire surgir un objet dans l'imaginaire, l'objet phallique, et, dans un second temps, à faire passer cet objet imaginaire dans l'ordre symbolique, à construire le passage de cet objet imaginaire dans l'ordre symbolique.

Qu'est-ce qui s'accomplit à travers cette opération finalement assez complexe? Ce qui s'accomplit, au fond silencieusement et presque invisiblement, c'est un certain déport, un certain transfert de la jouissance. Avant, tout ce qui était de l'ordre de la jouissance, était dans l'ordre imaginaire, et ce qui faisait défaut n'était pas un objet mais l'assomption de

l'ordre symbolique, l'insuffisance de la reconnaissance comme venant de l'Autre. Or, ce qui s'accomplit dans le *Séminaire IV*, c'est l'élaboration de catégories qui permettent de parler du manque et de la jouissance *dans* le symbolique, alors que jusqu'alors on ne le pouvait pas.

Cette opération, elle repose précisément sur le passage de la frustration à la castration. Il faut relever, en effet, que c'est à ce moment-là, dans ce *Séminaire IV*, que s'introduit, avec sa position-pivot, le concept même de castration dans l'enseignement de Lacan. Il l'introduit page 36 de ce *Séminaire IV*, en disant que c'est une *"notion si paradoxale que l'on peut dire qu'elle n'est pas encore complètement élaborée"*. De fait, c'est seulement au cours de ce séminaire qu'il en introduit le maniement, alors qu'il s'en était fort bien passé jusqu'alors, et pendant plusieurs années, pour rendre compte de l'expérience analytique et de ses phénomènes.

Corrélativement avec cette introduction de la castration, s'introduit le concept du phallus comme terme imaginaire, comme un terme appartenant à l'imaginaire, et dont on peut dire finalement qu'il condense la jouissance imaginaire. C'est ce qui explique les premières formules qu'essaye Lacan alors, quand il fait de la castration un manque symbolique dont l'objet est imaginaire. Au fond, il essaye d'inscrire le rapport de la castration et du phallus dans ce schéma que je vous ai déjà dessiné. Le manque qui est au niveau symbolique, et qui s'appelle la castration, il est relatif à un objet imaginaire qui est le phallus:



En introduisant le phallus par le stade du miroir mère-enfant, ce que Lacan introduit, c'est un terme qui a potentiellement la vertu théorique de rassembler, de concentrer tout ce qui est de l'ordre de la jouissance imaginaire, cette jouissance qui était en quelque sorte diffuse dans l'ordre imaginaire. En introduisant le phallus dans l'imaginaire, il introduit un capteur de la jouissance imaginaire, et déjà un condensateur de jouissance.

C'est ce qui permet de dire - c'est ce que j'ai essayé la dernière fois mais là j'espère le justifier - que dans l'économie théorique qui est introduite avec ce *Séminaire IV*, le phallus vient comme à la place de la pulsion, pour autant que la place de la pulsion freudienne est à la jointure de l'imaginaire et du symbolique. On peut dire qu'à partir de là, on assiste alors, pendant plusieurs années dans l'enseignement de Lacan, à une sorte d'éclipse de la pulsion - période qui est d'ailleurs d'une grande fécondité, qui a donné

beaucoup d'écrits de Lacan. On a une sorte d'éclipse de la pulsion, et on peut dire, dans cette période qui paraît centrale de son enseignement, qui est en tout cas centrale de son volume des *Ecrits*, que le désir éclipse la pulsion, et que l'opérateur de cette éclipse, c'est le phallus.

J'ai tout à l'heure sérié trois types, trois modes de satisfaction - le second étant que la satisfaction du désir est la reconnaissance. Mais à partir du moment où dans le *Séminaire IV* s'introduit le concept du phallus, la réponse change du tout au tout. La reconnaissance du désir déjà s'évacue. Qu'est-ce qui satisfait le désir? Ce n'est pas la reconnaissance du désir, c'est le phallus.

Si Lacan commence son *Séminaire IV* par la sexualité féminine, c'est pour donner un exemple qui montre que ce n'est pas la reconnaissance qui satisfait le désir, et que la satisfaction est liée au phallus. Il amène des considérations sur la sexualité féminine pour s'objecter à lui-même que la satisfaction du désir n'est pas liée à la reconnaissance mais au phallus. Partant de l'observation du couple mère-enfant, il peut dire, page 70: *"si la femme trouve dans l'enfant une satisfaction, c'est très précisément pour autant qu'elle trouve en lui quelque chose qui calme en elle, plus ou moins bien, son besoin de phallus, qui le sature."*

On peut dire ici que le primat du phallus chez Lacan, c'est au fond ce qui, d'une façon très durable dans son enseignement, lui permettra d'éluder la question de la satisfaction de la pulsion.

Il m'est arrivé souvent de buter sur l'expression de *signifiant imaginaire* qui qualifie le phallus, et puis de commenter cette expression, d'en rendre compte d'une façon interne au système de Lacan. Mais ce que j'ajoute aujourd'hui - et d'une perspective qui, elle, est un peu décollée par la référence simultanée au concept freudien de pulsion -, c'est que toutes ces expressions paradoxales qui qualifient le phallus, et disons même l'ensemble des paradoxes du phallus, sont à rapporter à ceci, qu'il occupe la place-frontière, la place de concept-frontière que Freud assignait à la pulsion. Rien ne le montre mieux que cette expression de *signifiant imaginaire*, qui indique bien qu'il est frontière entre le symbolique et l'imaginaire, et que la question de la pulsion, qui pour Freud s'incarnait entre le psychique et le somatique, se retrouve déportée chez Lacan sur le concept de phallus, qui apparaît ainsi à cheval et comme ayant une fonction charnière entre deux registres distincts.

L'éclipse de la pulsion, elle vient avant tout de ce que le corrélat intentionnel du phallus, c'est-à-dire ce qui vise le phallus, c'est le désir. Lacan appelle désir ce qui est corrélatif du phallus. Par là-même, la pulsion, toute structurée qu'elle soit en terme de langage, y perd, si je puis dire, de la nécessité. Quand Lacan peut dire du phallus que c'est l'objet central de la dialectique analytique, que tous les objets d'intérêt, tous les objets libidinaux, en sont des équivalents, des ersatzs, il faut, pour le saisir, se référer à l'analyse freudienne de la pulsion, qui est précisément faite pour montrer que ce qui se maintient constant à travers toutes les substitutions, c'est la satisfaction. Donc, à cet égard, le phallus, comme équivalent signifiant des objets, joue, on peut le dire, le rôle de la jouissance, tandis que le désir joue, pour une bonne part, le rôle de la pulsion.

Lorsque Lacan, dans le *Séminaire IV*, étudie le voyeurisme, l'exhibitionnisme, c'est-à-dire ce que Freud lui-même prend comme

exemples dans son texte sur les pulsions, il brigue de les montrer ordonnés au phallus, et comme finalement rapportés au désir du phallus. C'est ça qui s'accomplit quand nous lisons ce Séminaire de *La relation d'objet*, quand nous sommes enchantés de le lire et même de le transcrire. Ce qui s'accomplit sous nos yeux, c'est la substitution de la pulsion, qui se trouve avantageusement remplacée par une ordonnance phallique.

Ce n'est pas dire qu'il n'y ait pas une certaine place propre à la pulsion dans ce *Séminaire IV*. Quand est-ce qu'elle s'introduit, la pulsion? Elle s'introduit chaque fois qu'il y a retombée du désir. Chaque fois qu'il y a une retombée du désir, qui est toujours relation à l'Autre, on peut dire qu'il y a alors un recours pulsionnel à l'objet réel. C'est ce que Lacan implique quand il dit, par exemple page 174: *"chaque fois que la pulsion apparaît dans l'analyse ou ailleurs, elle doit être conçue [...] par rapport au déroulement d'une relation symboliquement définie."*

Ailleurs, c'est-à-dire dans des comportements observables, et qui peuvent être l'occasion d'emmener au poste de police des sujets exhibitionnistes ou voyeuristes... Cette phrase, elle veut dire que la pulsion apparaît lorsqu'une relation symboliquement définie rencontre une difficulté. Il y a alors émergence, recours à une satisfaction pulsionnelle directe quant à l'objet réel.

Lacan en donne un exemple à propos du couple de l'amour et du besoin. L'amour et le besoin, ce sont deux formes de demande, de demande de satisfaction, et la thèse de Lacan concernant le recours que l'enfant peut trouver dans la dévoration du sein maternel, c'est que ce n'est pas simplement la satisfaction du besoin, mais que ça passe par l'amour, et que c'est dans la mesure où la demande d'amour est frustrée, c'est-à-dire dans la mesure où l'enfant, dans son rapport à l'Autre maternel et dans la demande d'amour qu'il exprime, se trouve déçu, qu'il cherche sa consolation, sa compensation dans la satisfaction du besoin.

$$\frac{\text{amour}}{\text{besoin}} \text{ pulsion}$$

Autrement dit, ce n'est pas une pure et simple satisfaction naturelle du besoin. Elle est médiée par la demande d'amour, et c'est dans la mesure où cette relation d'amour éminemment symbolique n'est pas satisfaite, qu'alors l'enfant se jette sur un objet réel, qui peut être le sein, ou tout autre objet concernant une satisfaction de cet ordre, mais qui vaut à la place. C'est ainsi que Lacan peut dire: *"C'est pour autant que la mère manque à l'enfant qui l'appelle, qu'il s'accroche à son sein [...] La satisfaction du besoin est ici la compensation de la frustration d'amour."*

Dans cette satisfaction du besoin comme compensation de l'insatisfaction de la demande d'amour, il y a la pulsion, et Lacan, dans le même fil, écrit: *"La pulsion s'adresse à l'objet réel en tant que partie de l'objet symbolique."* Le sein comme objet réel, il n'est intéressant dans la satisfaction du besoin, qu'en tant qu'il est prélevé sur l'Autre maternel

comme symbolique.

Je ne reprends pas toute l'analyse de ce passage. C'est simplement pour relever que c'est ici que nous voyons des occurrences où intervient la pulsion dans ce *Séminaire IV.* La pulsion, c'est donc ici la dévoration orale, c'est la pulsion orale se portant sur le sein maternel. C'est au fond une régression par rapport à la demande symbolique d'amour, et, à cet égard, l'objet du besoin - objet du besoin que l'on peut appeler ici l'objet oral pulsionnel - apparaît comme un substitut au défaut du don symbolique d'amour. L'objet réel n'a donc pas ici sa valeur tout seul, comme une donnée. Il a sa valeur en tant que substitut, il est déjà pris dans une chaîne métaphorique et métonymique.

De la même façon, Lacan situe, toujours dans son *Séminaire IV,* des cas d'exhibitionnisme - qu'il prend bien soin de qualifier de réactionnels -, pour indiquer que ce sont des comportements pulsionnels qui manifesteraient là l'évidence de la pulsion - pulsion exhibitionniste -, mais qu'ils sont seulement la projection sur le plan imaginaire de quelque chose dont le sujet n'a pas compris tous les retentissements symboliques. Par exemple s'agissant d'un sujet qui, ne pouvant pas assumer symboliquement comme il convient une paternité, à ce moment-là a recours à ce monde de l'imaginaire, à un comportement exhibitionniste, de la même façon et selon la même logique que tout à l'heure montait, de l'imaginaire, la figure obscène et féroce qui serait la signification du surmoi. Autrement dit, l'objet pulsionnel apparaît ici comme le répondant d'un défaut symbolique, et comme déjà un certain ersatz du désir.

Reprenons notre question de la satisfaction et des modes de satisfaction. Nous pouvons dire, premièrement, quant à la satisfaction du besoin, que c'est celle que procure un objet réel, mais en tant qu'ersatz de la satisfaction de la demande. Ce n'est pas l'objet réel tout seul, c'est l'objet réel en tant que substitut.

Deuxièmement, nous pouvons dire qu'il y a une deuxième satisfaction introduite par Lacan dans ce *Séminaire IV,* et qui est la satisfaction de la demande. La demande, c'est avant tout l'amour, le signe d'amour, et la satisfaction de la demande est alors une satisfaction symbolique. On peut dire que la satisfaction symbolique que Lacan incarnait avant dans le désir de reconnaissance, il l'incarne maintenant dans l'amour. On saisit que, tout en renonçant à ce concept de désir de reconnaissance, il continue de faire sa place à la nécessité de la satisfaction symbolique - elle porte simplement le nom d'*amour* dans le *Séminaire IV.*

Troisièmement, il est question aussi d'une satisfaction du désir. Quelle est la satisfaction du désir? - si on prend le *Séminaire IV* ainsi que tous les textes qui gravitent à partir de là et qui vont au moins jusqu'à "La direction de la cure". On peut dire - pour être prudent - que la satisfaction du désir, elle concerne le phallus. Ce qui apparaît le plus saisissable de cette satisfaction, c'est finalement la mauvaise satisfaction du désir. La satisfaction du désir mais en tant que ce n'est pas la bonne, c'est au fond ce que Lacan appelle l'identification. Dans tout le *Séminaire IV,* et par la suite, on peut dire que l'identification phallique, c'est la satisfaction du désir en tant que ce n'est pas la bonne, c'est-à-dire en tant qu'il vaut mieux y renoncer, et en tant que l'analyse est supposée pouvoir avoir les ressorts d'y faire renoncer. C'est ainsi que concernant la perversion, alors que Lacan

précédemment mettait en valeur l'ambivalence identificatoire avec l'Autre dans la perversion, il met en valeur, dans le *Séminaire IV*, l'ambivalence identificatoire avec le phallus imaginaire.

Si on admet cette mise en place, que la valeur que prend finalement le terme d'identification phallique, c'est de résoudre la question de la satisfaction du désir, eh bien, ça a pour conséquence - conséquence assez sensible dès ce *Séminaire IV* - d'indiquer une structure originelle du sujet qui n'est pas la paranoïa. Quand Lacan essayait de situer la structure originelle du sujet à partir du stade du miroir, elle lui apparaissait comme paranoïaque: le moi en tant que tel, en tant que structuré par la relation spéculaire, est dans son fond paranoïaque. A partir du moment où le phallus est promu à cette prévalence - à partir sans doute des faits cliniques mais aussi comme concept venant à la place du concept freudien de pulsion -, à partir du moment où il n'y a au fond pas d'autre satisfaction du désir qui soit saisissable que l'identification, même si ce n'est pas la bonne satisfaction, alors la structure originelle du sujet, c'est la perversion.

Tout le *Séminaire IV* nous présente l'état natif du sujet comme un état pervers. Ca se comprend fort bien à partir du moment où Lacan implique le phallus déjà au niveau du stade du miroir. L'identification phallique est d'emblée présente, elle est d'emblée l'enjeu de la relation, et il peut s'ensuivre précisément les avatars de cette perversion native selon qu'il y a ou non renoncement, désidentification. C'est ce qui finalement, dans cette conception, prescrit que la fin de l'analyse soit le renoncement à cette mauvaise satisfaction du désir qu'est l'identification phallique.

Donc, avec une certaine apparition de la pulsion en tant que telle et comme ersatz du désir, nous avons en même temps, sur une autre face, une réduction de la pulsion au désir. Par exemple, Lacan peut dire dans "Situation de la psychanalyse", que *"les pulsions dans les rêves se jouent en calembours d'almanach."* Il dit ça en passant, et il rapporte là l'élaboration du rêve, non pas au désir, mais aux pulsions. On voit donc là, d'une manière tout à fait explicite et volontaire, la confusion des deux termes, c'est-à-dire une réduction de la pulsion au désir, qui met en valeur le caractère tout à fait dénaturé de l'instinct comme pulsion.

Parallèlement, on a une inclusion de la défense dans l'inconscient, alors que le point de départ de Lacan était au contraire de poser que la défense était essentiellement défense du moi. Le déplacement fait qu'elle devient essentiellement défense dans l'inconscient, et c'est là que Lacan démontre qu'il y a une rhétorique de la défense, que les mécanismes de défense ne se conçoivent pas bien sans le recours, dit-il, *"aux tropes et aux figures"* - aux figures de rhétorique. Tout ce que Anna Freud a distingué comme mécanismes de défense, Lacan en dit que c'est la rhétorique de l'inconscient, alors qu'avant il prenait bien soin, au contraire, de marquer tout ce qu'on perdait à ne pas bien situer les défenses comme étant du registre du moi par rapport au domaine de l'inconscient. Dans "L'instance de la lettre", par exemple, il dira tout simplement, dans un très beau paragraphe, que les mécanismes de défense sont l'envers des mécanismes de l'inconscient, et qu'ils sont, à cet égard, exactement symétriques - ce sont les mêmes, au signe près.

Je voudrais réussir à parcourir rapidement tout ce qui se met en ordre à partir de la perspective que je vous donne ici sur l'enseignement de Lacan,

et précisément avec les textes lacaniens les plus classiques, qui apparaissent, d'une certaine façon, non pas béants, mais animés d'un mouvement de contournement - un contournement de la question de la satisfaction de la pulsion. C'est sensible aussi bien dans "L'instance de la lettre" que dans la "Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose", ou que dans "La direction de la cure".

Dans "L'instance de la lettre", il est très clair que les deux termes cliniques prévalents sont le symptôme et le désir - le symptôme rapporté à la métaphore, et le désir rapporté à la métonymie:

symptôme $\frac{S'}{S}$

désir (S...S')

Il n'est pas ici question de jouissance, sinon pour dire que finalement ça va avec le désir. Lacan le dit rapidement: *Le plaisir de savoir, le plaisir de dominer et la jouissance, sont enveloppés par le désir dans une collusion intime.* J'ai un peu là déplié sa phrase, mais enfin, c'est exactement ça. La validité de "L'instance de la lettre" repose sur ce que la jouissance soit supposée incluse, avec d'autres satisfactions - la curiosité, la maîtrise -, dans l'ordre du désir.

Il y a une référence entre les lignes qu'on peut dire explicite à la pulsion, puisque Lacan continue d'écrire: *"Les énigmes que propose le désir [...] ne tiennent à nul autre dérèglement de l'instinct qu'à sa prise dans les rails de la métonymie."* Cette référence à l'instinct montre que finalement la pulsion est elle-même incluse dans cette métonymie du désir, et non sans titre à le faire, puisque, en effet, Freud met en évidence sa capacité substitutive, ses déplacements qui rendent possible de l'assigner au registre de la métonymie.

Ce traitement disons cavalier de la pulsion - pourtant justifié par l'énorme novation que Lacan apporte avec métaphore et métonymie - est encore accentué par le fait que ce désir métonymique qui est supposé inclure la jouissance, est un désir qui, étant inscrit dans le signifiant comme équivalent d'une mémoire au sens automatique, est donc un désir mort. On pourrait penser qu'il y a une objection à mettre au même registre un désir mort et la jouissance qui n'est pensable que d'un organisme vivant.

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{désir mort} \\ \text{jouissance} \end{array} \right.$$

Prenons, deuxièmement, la "Question préliminaire", qui s'inscrit dans la

problématique du *Séminaire IV*, dans la mesure où la perversion y est bien rappelée comme identification au phallus en tant qu'objet imaginaire symbolisant le désir de la mère. C'est là, au fond, le point de départ de la position que Lacan assigne à Schreber, à savoir que le sujet a à assumer le désir de la mère par une identification, et que quand cette identification a été ébranlée, n'a pas été consolidée par une métaphore paternelle accomplie, le sujet doit la réaliser. C'est alors que le cas est conçu en tant que ce qui s'impose au sujet, c'est un *devoir être le phallus*. L'identification imaginaire, le sujet doit en quelque sorte l'accomplir. C'est là qu'il est voué à devenir une femme, et c'est là que l'on trouve mise en fonction la jouissance imaginaire de son image, c'est-à-dire la jouissance transsexualiste. C'est donc bien ici l'identification phallique qui, dans le désastre, paraît surnager, et donner au sujet son accrochage essentiel.

Le désir de la mère dont il s'agit, n'a précisément rien à voir avec la jouissance de la mère. Le Nom-du-Père, tel que Lacan l'a amené d'une façon inoubliable, il n'est pas le moins du monde en rapport avec la jouissance de la mère. Il est en rapport avec le *désir* de la mère, c'est-à-dire avec la mère - telle qu'elle nous est présentée dans le *Séminaire IV* - comme signifiant. C'est pour ça que Lacan peut dire qu'il s'agit d'une métaphore, et écrire le signifiant du Nom-du-Père sur le signifiant du désir de la mère - le désir de la mère voulant simplement dire ici que la mère alterne, dans sa présence et son absence, comme un signifiant. C'est pourquoi nous avons une structure de métaphore où un signifiant en remplace un autre.

Ce que nous obtenons de cette opération, c'est le phallus comme un signifié, c'est-à-dire comme une signification de castration de jouissance. C'est celle-là qui finira par faire un problème à Lacan. On obtient un *moins phi* dont on peut dire - et c'est précisément là que Schreber fait défaut - qu'il traduit aussi la désidentification phallique.

$$\frac{\mathrm{NP}}{\mathrm{DM}} \rightarrow (-\varphi)$$

On peut dire finalement que le seul résultat qu'on a, c'est précisément une sorte de négation portée sur la jouissance. Au fond, chaque fois que l'on confond la pulsion et le désir, chaque fois qu'on inclut, dans une collusion intime, la jouissance et le désir, on n'a de toute façon comme résultat qu'un désir mort. *Moins phi*, ça écrit ce qui est mort dans le désir. Il y a donc là toute une valeur qui reste annulée, et qui est précisément la constance de jouissance - constance de jouissance qui là disparaît.

Je peux faire encore la même démonstration sur "La direction de la cure". On peut dire que la pulsion est presque absente de ce texte, qui a pour objet fondamental - si on veut assigner sa finalité - de souligner, ainsi que le dit Lacan page 633, *"l'importance de préserver la place du désir dans la direction de la cure"*. Préserver la place du désir, c'est, en particulier, ne pas se régler sur ce qui, par exemple, peut faire apparition de l'objet oral dans la cure. C'est ce qui conduit Lacan à reprendre le cas que nous avons déjà vu de Kriss dans son chapitre sur l'interprétation.

Là, au fond, ce dont il est question, c'est d'un débat entre la pulsion et le

désir concernant la direction de la cure. Kriss conclut son article sur la fameuse évocation de son patient qui va chercher les cervelles fraîches, chercher à humer les cervelles fraîches en regardant les menus où il y a cet objet pour lequel il est pris d'un intérêt après ses séances. Nous avons sans doute là l'apparition de l'objet oral, on peut même dire l'apparition de la pulsion orale sous les espèces d'un objet. Mais alors que Kriss voit dans cette apparition la vérification de son interprétation, la vérification du fait qu'il a tapé juste, Lacan, vous le savez, y voit au contraire un symptôme transitionnel qui a plutôt une valeur corrective, comme l'*acting-out* peut en avoir concernant la direction de la cure.

La correction de Lacan, elle consiste à dire qu'il faut dans cette cure restituer la place du désir, qu'elle a été effacée, que c'est ce défaut dans la direction symbolique de la cure qui explique l'émergence de cet objet oral, et que ce que l'analyste n'a pas su marquer dans l'interprétation, c'est qu'il s'agissait du désir et de la relation du désir au manque. C'est là la valeur de son diagnostic ironique d'anorexie mentale. Il dit: anorexie quant au mental et quant au désir. C'est la valeur de la formule qu'il donne alors de l'intentionnalité du sujet, à savoir que le sujet, *"il vole rien"*. Ca veut dire qu'il se croit plagiaire - et en effet, l'intention y est, le désir y est - mais que l'objet du vol, c'est rien. C'est pourquoi Lacan peut comparer avec les anorexiques, les vrais, dans la mesure où là aussi le désir y est, le manger y est, mais où l'objet, lui, est le rien.

La correction sur la direction de la cure qu'apporte Lacan, c'est de marquer qu'il y a un objet qui est le rien, et que c'est dans cette direction-là qu'il faut pointer l'interprétation. C'est pourquoi, à la fin de "La direction de la cure", il donne comme emblème à l'interprétation, le saint Jean de Léonard dont l'index vise rien, vise un ciel vide. Ca veut dire: *sachez, dans les cures, indiquer le rien,* c'est-à-dire: *restituez la place du désir.* Ca fait que la seule apparition de la pulsion dans "La direction de la cure", c'est une apparition corrélative à une désorientation symbolique de l'analyse. Il y a un objet qui est rien, alors que pour la pulsion, il y a un objet qui est quelque chose, même s'il est imaginaire: ces cervelles fraîches.

D'où la question que rencontre constamment Lacan à partir de ce moment, à savoir que, d'un côté, le désir a pour objet rien - c'est ça qui le distingue de la pulsion qui est toujours corrélée à un objet qui est quelque chose -, et qu'en même temps, d'un autre côté, le désir a un objet, à savoir le phallus. D'un côté, le désir n'a pas de signifiant - c'est un signifié qui glisse entre les signifiants - mais, néanmoins, d'un autre côté, le désir a un signifiant, et c'est le phallus.

Donc, ces textes - même si on ne s'en aperçoit pas à cause de l'art du styliste -, on peut dire qu'ils sont habités par une contradiction, et que Lacan ne cesse pas de traiter cette contradiction, jusqu'à présenter le concept du phallus, dans "La signification du phallus", comme un concept intrinsèquement paradoxal.

Mais, en fait, cette contradiction - présente dans les textes de Lacan et que j'ai diversement dépliée au cours des années -, elle repose foncièrement sur ce qui de la pulsion ne se laisse pas effacer par le désir. Et ce qui réapparaît sous la forme de paradoxes, de contradictions, c'est en définitive l'instance de la jouissance qui demande qu'on lui fasse sa place. Eh bien, on la lui fera la semaine prochaine, et je vous donne donc rendez-vous mercredi prochain.

SILET IX

Jacques-Alain Miller

Cours du 8 février 1995

Depuis le début de cette année, qu'est-ce que je fais ? J'interroge l'enseignement de Lacan. Et je l'interroge d'une façon distincte de ce que j'ai fait jusqu'alors, même si cela ne vous est pas sensible autrement que par ce que j'ai appelé l'acharnement que j'y mets. Cet enseignement, je l'ai souvent épelé, tout en le transcrivant par ailleurs, et il m'est arrivé jadis de déplorer de ne pas disposer, pour le soulever, d'un point d'Archimède qui lui serait extérieur. Quand j'ai déploré ainsi ce manque d'un point d'Archimède extérieur, je pensais, bien entendu, à la méthode qui avait été celle de Lacan, celle d'utiliser le stade du miroir pour soulever l'enseignement de Freud.

Jusqu'à présent, j'ai reconnu ne pas disposer d'un tel levier pour prendre sur cet enseignement une perspective qui ne serait pas déjà inscrite dans son développement. Mais il semble que cette année, j'ai pris Freud lui-même comme un tel point d'Archimède. Il peut sembler que j'ai pris Freud, quelque chose dans Freud, comme un point d'Archimède extérieur pour soulever la masse de cet enseignement - ce point étant précisément le concept freudien de pulsion. Au fond, c'est comme si j'avais interrogé Lacan à partir de cette question, qui n'est pas n'importe laquelle, qui est ajustée: qu'as-tu fait du concept freudien de pulsion?

C'est ainsi que j'ai pu relever, à mon gré au moins, une certaine éclipse de la pulsion de Freud chez Lacan. J'ai même été jusqu'à dire - ce qui est limite, gonflé - que le primat de l'intersubjectivité, affirmé par Lacan dans son rapport de Rome, emportait avec lui une proscription de la pulsion, que le concept lacanien du désir supposait un certain effacement, une certaine absorption de la pulsion, et que la promotion même de l'objet phallique par Lacan - promotion qui a été retenue comme du style propre de l'orientation de cet enseignement - trouvait son fondement dans le concept de pulsion lui-même, qu'il en constituait comme la retranscription signifiante.

C'est ainsi que je dois constater, à cette neuvième rencontre que nous avons, que j'interroge Lacan à partir de Freud, voire que je vais parfois jusqu'à le critiquer à partir de Freud - Freud qui est sa référence. En effet, dans ce mouvement qui a été le sien de retour à Freud, Lacan a entrepris de rendre compte de l'ensemble de l'élaboration freudienne à partir d'un départ qui était introuvable dans l'explicite de cette oeuvre.

Je peux me demander si, ce faisant, je sors de Lacan. Je pourrais vouloir, à force, sortir de ce champ que Lacan a ouvert, mais qui a, aussi bien, des limites déterminées par son point de départ. Ca me plairait bien de sortir de Lacan... Mais est-ce que je sors de Lacan? A cette question, je dois donner une réponse négative. En effet, Lacan lui-même a vu vaciller l'ensemble de son enseignement au regard de la jouissance. Il l'avoue en clair. Il a fini,

dans son extraordinaire effort pour transcrire Freud, par faire du terme de *jouissance* un terme primaire de la psychanalyse, au regard duquel sa construction, et tout ce qui relève de l'ordre symbolique - tout ce qui relève du symbolique et de sa logique, avec tout son vocabulaire, y compris l'objet dit petit *a* -, ne lui apparaissaient plus que comme autant de semblants. C'est ainsi que son *Séminaire XX*, le dernier qui a été publié en volume - le reste figurant dans une transcription parue en revue -, sinon efface, du moins met en question tout ce qui le précède comme étant insuffisant au regard du terme primaire de *jouissance*.

Ce que j'esquisse cette année, c'est comme une reprise de l'enseignement de Lacan après coup, à partir de ce point de capiton, à partir de cette conclusion qu'il a lui-même posée sous les espèces du terme de *jouissance* conçu comme primaire. C'est ça qui m'oriente: cette reprise après coup, qui fait voir ce terme de *jouissance* comme le ressort même de l'avancée de cet enseignement, comme le ressort de ce qui est sa puissance de progrès, mais de ce qui est aussi - c'est une autre face - son impuissance à se stabiliser dans un corps de doctrine qui serait *ne varietur*, définitif. On peut admirer cette dynamique qui conduit Jacques Lacan, d'année en année, de semaine en semaine, à modifier, à enrichir sa construction, mais on peut en même temps constater qu'elle ne parvient pas à s'établir dans une doctrine définitive. Selon les goûts, on peut voir une force extraordinaire de relance, d'ouverture, ou, aussi bien, un échec à établir de façon sure une doctrine.

La parution l'année dernière du *Séminaire IV* est venue nous rappeler les voies par lesquelles Lacan a introduit dans son enseignement la fonction du phallus. Je crois avoir démontré, la dernière fois, en quoi le phallus, tel qu'il est introduit par Lacan, est en quelque sorte l'*analogon* du concept freudien de pulsion comme concept-frontière entre le psychique et le somatique. Il y a, chez Lacan, une invention du concept du phallus qui permet de réduire la pulsion au désir. Presque. A très peu près. Assez pour ravaler le concept de pulsion à un statut secondaire, et pour simultanément permettre de traiter l'instance de la jouissance à partir d'un signifiant.

L'invention du phallus, l'invention lacanienne du phallus, a pour effet de réduire tout ce qu'il en est de la jouissance dans l'expérience analytique à un signifiant, à ses substitutions, voire à l'identification avec ce signifiant. C'est ce qui a permis que s'affirme la dominance du désir dans la théorie de la psychanalyse. C'est ainsi que ça roule dans le discours universel. On s'est arrêté à cette construction-là: la dominance du désir - dominance qui conditionne la construction du Graphe à deux étages que Lacan a accomplie dans les Séminaires qui ont suivi *La Relation d'objet*, à savoir le *Séminaire V* et le *Séminaire VI*.

Au fond, je vous situe, avec ce *Séminaire IV* que vous avez maintenant entre les mains, une relance de l'enseignement de Lacan après son rapport de Rome. Cette relance se fait, s'opère à partir de l'introduction du concept du phallus - concept qui n'est pas du tout en évidence dans le rapport de Rome, et qui donne comme un nouveau redépart à l'effort théorique de Lacan. Nous y assistons dans ce *Séminaire IV*, où nous voyons se déployer ses conséquences, à savoir ce que j'ai appelé la dominance du désir dans la psychanalyse.

Qu'est-ce qui alors relance le mouvement de cet enseignement ? C'est que la jouissance n'est pas saturée, n'est pas absorbée par l'instance signifiante

du phallus. Et c'est ce qui fournit à Lacan le thème de son *Ethique de la psychanalyse*, qui est le *Séminaire VII*. C'est à chaque fois du côté de la jouissance que Lacan trouve le ressort de son avancée, comme si, à chaque fois, il l'appareillait avec les termes de l'ordre symbolique, et qu'à chaque fois il restait néanmoins à en rendre compte encore.

Le thème de ce *Séminaire VII*, c'est une interrogation sur le concept freudien du désir, avec un rappel qui a sans doute des racines antiques, aristotéliciennes, mais qui est fait pour mettre en valeur la novation freudienne apportée à cet égard, celle qui consiste à pointer ce qui outrepasse les limites du plaisir. Et c'est à ce qui outrepasse ces limites que Lacan donne, de façon notable, accentuée, le nom de jouissance. C'est dire qu'en dépit de sa tentative antérieure, le concept de phallus et celui de désir ne suffisent pas à épuiser ce que comportent chez Freud la pulsion et sa satisfaction.

Dans *L'Ethique de la psychanalyse*, Lacan lie la jouissance à la transgression. C'est, si l'on veut, un thème d'époque. L'éloge de la transgression, on peut le trouver dans la littérature, sinon dans la littérature philosophique, du moins dans la littérature d'essai ou de réflexion des années 50, répercutant ce qui s'est cherché à la fin des années 30 sous l'impulsion du surréalisme. Mais ce ne sont pas ces filiations qui nous intéressent.

Je relève que dans *L'Ethique de la psychanalyse*, Lacan introduit la jouissance à partir de la transgression. Je relève aussi que, plus tard, il abandonnera cette introduction qui lui apparaîtra grossière, voire grotesque. Ce que je relève, en fait, c'est que dans la logique de son enseignement, Lacan a été amené à introduire successivement ce terme de *jouissance* par des biais différents.

Il situe, premièrement, la jouissance comme imaginaire. J'y ai consacré des développements approfondis, du moins assez lents pour que vous en gardiez la mémoire. La jouissance comme imaginaire, elle ne s'inscrit pas du tout comme transgression. Elle s'inscrit d'abord comme inertie, comme inertie au regard de la dynamique symbolique, comme si on jouissait toujours à la même place, alors que le signifiant, lui, se déplace au gré d'une dialectique qui peut se réduire finalement à une métonymie.

Deuxièmement, il y a une jouissance qui est liée au désir, celle que Lacan souligne dans son "Instance de la lettre", une jouissance qui est comme enveloppée dans une collusion intime avec le désir. Cette jouissance, c'est celle qui serait attachée à la pulsion, qui y serait attachée comme fonction substitutive. Cette jouissance substitutive, loin d'être caractérisée par son inertie, elle est caractérisée par ce qu'on peut appeler son glissement, son *Enstellung*. C'est ce que Freud développe plus d'une fois en disant qu'une pulsion qui serait inhibée peut trouver sa satisfaction par le biais d'une autre, voire par une substitution d'objet. Il met donc en valeur la plasticité de la satisfaction de la pulsion.

Troisièmement, il y a ce qui est mis en valeur dans *L'Ethique de la psychanalyse*, et qui est ce qu'on peut appeler une jouissance de la transgression. La jouissance paraît essentiellement attachée à l'excès.

1 inertie
2 glissement
3 excès

Voilà, au fond, trois introductions par Lacan de la jouissance comme satisfaction de la pulsion, trois introductions qui sont différentes par leurs incidences d'inertie, de glissement et d'excès.

Dans *L'Ethique de la psychanalyse*, qu'est-ce que veut dire de lier la jouissance à l'excès? Ca implique que l'ordre symbolique, le signifiant, apporte comme tel un tempérament à la jouissance, qu'il la domestique, la réduit, qu'il l'enchaîne, qu'il la régule, et précisément par le biais de sa représentation signifiante, à savoir par le phallus comme représentation signifiante de la pulsion. Mais la jouissance, qui consent par un côté, néanmoins ne se laisse pas ainsi tempérer. Il y a un reste de jouissance qui ne se laisse pas tempérer par sa représentation signifiante.

C'est ainsi que Lacan, dans ce *Séminaire VII*, procède à une relecture du concept freudien de pulsion - et qui est destinée à montrer quoi? Que, d'une part, la libido freudienne est vouée à se glisser dans le jeu des signifiants, que cette libido, je cite la page 110 de ce *Séminaire VII*, *"est subjuguée* [c'est-à-dire dominée] *par la structure du monde des signes"*. Mais aussi, d'autre part, que cette libido conserve des formes archaïques qui ont un caractère irréductible. Irréductible veut dire ici que ça ne se laisse pas dialectiser dans le jeu des signifiants, que ça ne se laisse pas substituer dans ce jeu des signifiants. D'une part, sans doute, la libido circule dans le réseau pulsionnel, avec les substitutions qui y sont permises, mais, d'autre part, elle se condense dans des résidus qui ne se résolvent pas dans la génitalité, qui ne se laissent pas réduire, inclure dans la représentation du signifiant phallique.

Je ne crois pas excessif de dire que l'enseignement de Lacan, à partir de là, se voue à l'élaboration théorique du résidu irréductible de la libido. C'est comme si la promotion même du signifiant de la jouissance qu'est le phallus, n'avait servi qu'à mettre d'autant plus en valeur l'irréductible de ce résidu libidinal - résidu qui, à l'orienter sur ce calendrier de la libido tracé explicitement par Abraham, apparaît comme archaïque, comme résistant à cette unification. C'est comme si l'enseignement de Lacan, ayant poussé jusqu'à son terme l'effort pour réduire la libido à son signifiant phallique, se vouait à partir de là à élaborer le statut du résidu libidinal.

En quoi ce résidu est-il irréductible? En quoi est-il irréductible au phallus? Voilà la question qui est le ressort dont s'anime le redépart dont Lacan a fait l'inspiration des *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Ce *Séminaire XI*, qui énumère successivement quatre concepts fondamentaux: l'inconscient, la répétition, le transfert et la pulsion, il consacre l'effacement du désir comme concept fondamental, et ce au profit de la pulsion, concept freudien. D'ailleurs, ces quatre concepts que Lacan donne comme fondamentaux de la psychanalyse, ils sont tous les quatre des concepts freudiens. Vous trouvez l'écho de ce *Séminaire XI* dans l'écrit de "Position de l'inconscient".

A partir de ce redépart qui sacrifie le concept du désir, la jouissance est désormais traitée à partir du concept de l'objet de la psychanalyse, c'est-à-dire à partir de l'objet dit petit *a*, qui est le nom que Lacan donne dans son algèbre au résidu libidinal irréductible au signifiant phallique, et qui évidemment, de ce fait, tend à dévaluer ce signifiant phallique. C'est ainsi

que Lacan en viendra à assigner l'objet *a* au registre du réel, en faisant corrélativement du phallus rien de moins qu'un semblant. On peut dire qu'à partir du *Séminaire XI* et de "Position de l'inconscient", Lacan tente de traiter directement du terme de *jouissance* par le biais de l'objet *a*, ayant renoncé à le faire à partir du signifiant du phallus, comme si un terme signifiant ne pouvait saturer ce dont il est question concernant la jouissance.

Cela débouche d'abord sur une théorie de la fin de l'analyse dont le pivot n'est plus le phallus comme signifiant de la jouissance, mais l'objet *a* comme résidu irréductible. Ce que Lacan a appelé la passe, c'est un concept de la fin de l'analyse en tant qu'articulée à cet irréductible-là. Tant que la fin de l'analyse était pensée à partir du phallus, on peut dire qu'il suffisait de parler de désentification par rapport au phallus. Mais à partir du moment où ce qui est en question est un résidu irréductible, c'est alors beaucoup plus chiqué d'élaborer le concept de la fin.

Qu'est-ce que c'est que la fin quand il reste un irréductible ? C'est ça que Lacan a appelé la passe: une fin qui concerne un irréductible, et précisément l'irréductible d'une libido non significantisée. C'est une fin où le terme prend moins l'aspect d'une résolution symbolique, que d'une chute, que d'une séparation. Bien que Lacan laisse entendre des échos de la fin de l'analyse selon Mélanie Klein, c'est-à-dire une fin centrée sur le concept de l'objet, c'est tout de même une novation suffisante pour que ce soit ce qui est resté comme le concept lacanien de la fin de l'analyse - une fin qui n'est pas en rapport avec une résolution, une solution, mais avec une séparation d'avec l'irréductible.

Lacan a articulé de façon spéciale cette fin en en faisant un principe institutionnel. On s'est, en définitive, arrêté à ça dans l'institution. On n'est pas allé plus loin. Lacan y a mis, à cette date, un tel accent, qu'il en a fait une proposition pour l'organisation collective des psychanalystes, et les psychanalystes, n'ayant pas trouvé un point d'Archimède hors de Lacan, se sont ralliés à cette conception. Ils ont considéré qu'il y avait là une définition suffisante de ce que pouvait être la fin de l'analyse - fin d'analyse qui suppose théoriquement que la libido ne s'épuise pas dans son signifiant phallique, que la fin ne peut pas prendre l'aspect d'une résolution symbolique, mais qu'elle est en rapport avec le résidu irréductible, et qu'elle ne peut donc prendre l'aspect que d'une chute, que d'une séparation, que d'une tombée de ce résidu.

La façon dont j'amène là les choses, marque assez que je réserve là-dessus ma position. Il me semble que l'abord que j'essaye cette année, conduit à relativiser cette doctrine de la fin de l'analyse.

De là, nouveau rebond de Lacan - nouveau rebond qui est, si l'on veut, marqué par les *Séminaires XVI* et *XVII: D'un autre à l'Autre* et *L'envers de la psychanalyse*, c'est-à-dire par la production des quatre discours et par l'écrit *Radiophonie*. Ce nouveau rebond consiste en trois traits principaux.

Premièrement, Lacan fixe le trait d'excès de la jouissance - trait qu'il avait précédemment abordé comme transgression - en qualifiant l'objet *a* de plus-de-jouir. Au fond, ce n'est pas alors d'une transgression qu'il s'agit, mais d'abord d'une annulation de la jouissance par le signifiant, et ensuite d'un surplus de jouissance qui est petit *a*. Le nouveau rebond de l'enseignement de Lacan est donné par la définition de l'objet *a* comme plus-de-jouir, c'est-à-dire comme excès par rapport à une jouissance annulée par le signifiant:

$$\frac{A}{\not{J}} \text{ ---> } a$$

Deuxièmement, ce rebond consiste à accentuer l'aspect logique de l'objet *a*, en l'entraînant dans une combinatoire où il figure comme un *terme*, au même titre que le sujet barré et que le signifiant dans son couple S_1-S_2. Vous avez là la structure même du discours selon Lacan, et qui consiste à logiciser, autant que faire ce peut, cet objet *a* qui est néanmoins apparu comme traduisant ce qui ne pouvait pas se résorber dans le signifiant phallique.

Troisièmement, ce rebond tend à faire de la jouissance une instance primaire, à partir de laquelle situer aussi bien le signifiant et le sujet. De cela vous en avez le témoignage dans le *Séminaire XVII*, qui est paru et qui est *L'Envers de la psychanalyse*. Il présente et introduit sans doute les quatre discours de Lacan - discours construits à partir de l'objet *a*, du sujet barré, et des deux signifiants qui sont la paire minimale de l'ordre symbolique: S_1-S_2. Mais *L'Envers de la psychanalyse* nous dirige aussi vers une confrontation, en quelque sorte directe, nue, entre la jouissance et le signifiant, comme un écho lointain de ce qui était au départ la proscription de la pulsion à partir de l'intersubjectivité.

Au fond, ce *Séminaire XVII*, dont j'ai dit qu'il fait partie de ce troisième rebond de Lacan, ce qu'il introduit, c'est un rapport primitif du savoir à la jouissance - le savoir étant ici entendu comme relation de S_1 à S_2. Et ce rapport primitif est fait pour rendre compte au fond de ce qu'est l'ordre symbolique, à savoir que l'articulation signifiante surgit au joint de la jouissance. C'est une tentative, après tout ce qui apparaît être des médiations extrêmement complexes, pour confronter directement le signifiant et la jouissance, et pour faire de la jouissance ce dont surgit le signifiant, ce qui motive la répétition même du signifiant. L'entrée en rapport du signifiant et de la jouissance, telle qu'elle est présentée dans ce *Séminaire XVII*, est faite pour marquer que le sujet lui-même en est une sorte de surgeon, que le sujet lui-même surgit du rapport où le signifiant entre avec la jouissance.

Autrement dit, dans la perspective que je propose, ce *Séminaire XVII* essaye de mettre en évidence le caractère primaire de la jouissance. La fonction et le champ de la parole et du langage sont rapportés au caractère primaire de la jouissance - caractère primaire de la jouissance tout à fait exclu du rapport de Rome de Lacan. Ce caractère primaire de la jouissance met en question le signifiant lui-même et le savoir qui s'articule à partir de lui. Il réduit le signifiant et le savoir au semblant. Tout ce dont Lacan faisait au départ la promotion, à savoir l'intersubjectivité, la parole qui reconnaît l'Autre, tout cela se trouve réduit comme semblant au regard de la jouissance.

En même temps que le signifiant est réduit là au semblant, s'affirme le caractère réel de la jouissance - le symbolique se trouvant donc comme ravalé au rang de l'imaginaire. Tout le départ de l'enseignement de Lacan est de distinguer sévèrement le symbolique et l'imaginaire, mais lorsque se

dégage le primat de la jouissance, le symbolique et l'imaginaire paraissent tous les deux appartenir à la même catégorie du semblant par rapport au réel de la jouissance.

En même temps que le savoir - c'est-à-dire la structure du discours: S_1, S_2, $, *a* - se trouve réduit au semblant - ce qui est la leçon de ce *Séminaire XVII* -, on peut dire que c'est le savoir théorique lui-même de la psychanalyse qui s'effondre. C'est ce que Lacan ne reculera pas à affirmer dans son *Séminaire XX*, en traitant d'un seul mouvement toutes les catégories qu'il a laborieusement produites, toutes ces catégories signifiantes qui sont faites pour tamponner la jouissance. Au fond, il les montrera à la fin comme embouties, comme étant du symbolique qui n'est que semblant au regard du réel.

A partir de là, il se trouvera à devoir confronter globalement le symbolique au réel, y ajoutant la dimension de l'imaginaire, et proposant une dernière structuration minimale, celle du noeud. Ce que veut dire le noeud borroméen de Lacan, c'est ce qui le fonde, à savoir que la jouissance est une instance primaire, et que le sujet lui-même est sous le primat de la jouissance. C'est la problématique que l'on peut appeler du dernier Lacan. Cette problématique est faite de la confrontation directe du signifiant et de la jouissance, du savoir et de la jouissance. Cette problématique, on peut dire qu'alors, oui, elle affronte le concept freudien de pulsion, c'est-à-dire qu'elle affronte la question de savoir comment le signifiant s'inscrit dans le principe de plaisir.

C'est peut-être seulement avec l'issue de l'enseignement de Lacan, c'est-à-dire avec la confrontation directe du signifiant et de la jouissance, qu'on peut dire que cet enseignement assume à proprement parler le concept freudien de la pulsion. C'est ce qui nous donne une perspective sur l'enseignement de Lacan, et je vais donc, d'un mouvement progressif, procéder encore à un certain mouvement régrédient: de ce point de perspective que je vous situe, revenir sur ce qui nous a occupé comme étant l'enseignement de Lacan.

Où est, premièrement, la jouissance dans le stade du miroir ? Elle n'y est certainement pas explicitement en question. Mais si nous la cherchons à partir de ce point de vue terminal, si nous la cherchons après coup, cette jouissance, elle est d'abord dans la douleur - dans la douleur du corps morcelé, dans cette expérience vécue de la prématuration où le sujet pâtit de ne pas pouvoir prendre notion globale de son corps, de se sentir ainsi déchiqueté par des organes qui ne sont pas en harmonie. Mais la jouissance est aussi dans la jubilation, dans l'affect de jubilation qu'éprouve le sujet à reconnaître sa forme globale, à pouvoir formuler, ne serait-ce que silencieusement, un *je suis moi*.

Deuxièmement, où est la jouissance dans l'intersubjectivité ? Elle est d'abord dans la satisfaction symbolique que comporte la reconnaissance. A cet égard, le désir de reconnaissance est le désir d'une satisfaction symbolique qui s'accomplit dès lors que l'Autre reconnaît le sujet. C'est une jouissance qui - remarquons-le - suppose l'érection d'un Autre majuscule, qui n'est pensable que s'il y a un Autre de la reconnaissance susceptible de délivrer cette reconnaissance par sa parole.

Certes, cette satisfaction symbolique peine à saturer ce que Freud a appelé jouissance comme satisfaction de la pulsion. C'est pourquoi Lacan

ajoute une certaine clinique de la jouissance à son rapport de Rome. On peut remarquer qu'il n'est pas du tout question de la différence des sexes dans ce rapport de Rome. On peut remarquer que ce rapport de Rome sur "Fonction et champ de la parole et du langage" concerne exclusivement le sujet comme tel, et que non seulement la fonction phallique en est absente, mais même la différence des sexes. C'est pourquoi on peut penser que Lacan y ajoute un complément par ce que j'ai dit être une clinique de la jouissance, et qui porte d'abord essentiellement sur la névrose, sur l'hystérie et l'obsession - la première étant distinguée comme une pathologie féminine, la seconde comme celle qui touche avant tout le masculin. Vous trouvez cette référence dans "La psychanalyse et son enseignement", pages 451-453 des *Ecrits*.

Au fond, nous avons là un effort pour distinguer des structures cliniques, et pour essayer de traiter le thème de la jouissance dans le registre de l'intersubjectivité, c'est-à-dire dans l'opposition de l'imaginaire et du symbolique. Ce qui apparaît ici clinique, c'est-à-dire pathologique, aussi bien dans l'hystérie que dans l'obsession, c'est que le sujet a affaire à la jouissance imaginaire à la place de la satisfaction symbolique, comme si ce qui était proprement clinique, proprement pathologique, c'était, au lieu et place de la satisfaction symbolique, avoir rapport avec la jouissance imaginaire, c'est-à-dire avec une jouissance transférée à l'autre imaginaire et formant ainsi impasse - impasse dont Lacan ne voit pas d'autre issue que du côté de l'Autre majuscule, de l'Autre symbolique. Au fond, présentant les structures cliniques de l'hystérie et de la névrose obsessionnelle, il conclut que la solution de ces impasses est à chercher du côté de l'Autre symbolique.

Concernant l'hystérique, la question est celle d'une défaillance de l'identification narcissique trouvant une issue d'impasse dans une double projection. Premièrement, une projection dans une autre femme, où le sujet, défaillant à s'identifier à lui-même, déplace son propre mystère comme réel de sa jouissance. Deuxièmement, une projection dans un homme. A cet égard, la théorie de l'autre femme, ce n'est que la moitié de ce que dit Lacan. Lacan parle explicitement d'une double projection hystérique: d'un côté dans une autre femme, c'est-à-dire dans une image comme au miroir qui donne son unité au sujet hystérique, et, d'un autre côté, dans un homme qui saisit cette autre femme, et qui se trouve là comme substitut de l'autre imaginaire dont le sujet hystérique a le rôle, *"sans pouvoir en jouir"* précise Lacan. C'est comme si la jouissance imaginaire était confisquée par l'autre imaginaire.

Dans la névrose obsessionnelle qui est, elle, du côté de l'homme, c'est encore de jouissance qu'il s'agit, d'une jouissance elle aussi transférée à l'autre imaginaire qui observe le spectacle que donne le sujet obsessionnel ayant abdiqué son désir et tout risque. Dans un cas comme dans l'autre, la construction de Lacan est basée sur les avatars d'une jouissance imaginaire, transférée à un petit autre faute d'une reconnaissance symbolique. Ainsi, l'autre spectateur de la névrose obsessionnelle, comme l'homme délégué par le sujet hystérique auprès de l'autre femme, ne sont que des ravalements de cet Autre symbolique, captivant la jouissance dans l'imaginaire en lieu et place de la satisfaction symbolique.

J'évoque là rapidement le statut de la jouissance dans l'intersubjectivité.

En définitive, ce statut, c'est quoi? C'est qu'il y a une satisfaction symbolique, et que quand on n'atteint pas cette satisfaction, on a affaire à des formes cliniques où la jouissance est imaginaire, et par là-même toujours confisquée par l'autre imaginaire. Autrement dit, la jouissance dans l'intersubjectivité, c'est la reconnaissance, et lorsque cette reconnaissance on ne l'atteint pas, on a alors des formes cliniques qui traduisent une dégradation de cette satisfaction sous des formes imaginaires, et qui sont en général la capture de cette jouissance par l'autre imaginaire sous la forme hystérique ou la forme obsessionnelle.

Troisièmement, la jouissance dans la métaphore et la métonymie. On peut dire que la coupure qui est là introduite par Lacan, elle consiste à réduire l'autre imaginaire, cette prison de la jouissance, au phallus. Dans la métaphore, on peut dire que la jouissance se réduit à la signification du phallus, et que dans la métonymie, le désir, qui court sous le signifiant et qui n'émerge pas, est au fond analogue à la jouissance. C'est pourquoi Lacan laisse de côté le terme de *jouissance* pour privilégier celui du *désir.* C'est ainsi que pour rendre compte de la pulsion freudienne, il se contentera du terme de *demande,* c'est-à-dire précisément de la transposition du besoin en demande.

Ce qui est en jeu dans cette transposition, c'est la transcription du concept freudien de pulsion. C'est pourquoi Lacan fera en quelque sorte originaire la demande, et qu'il concevra la pulsion comme une demande, ou, plus précisément, comme l'effet de la demande sur le besoin. Quand il écrit: *"Demander, le sujet n'a jamais fait que ça",* la valeur de cette proposition, c'est d'effacer la pulsion dans la demande.

C'est ainsi qu'il peut rendre compte de la régression analytique. Est-ce retour de la pulsion? Comment rend-t-il compte de la régression qui se constate dans l'expérience analytique, et que le patient lui-même, à l'occasion, peut s'étonner ou s'effrayer de constater? Comment est-ce que Lacan rend compte de cette régression?

Dans le cadre du primat du désir, il en rend compte comme du *"retour au présent de signifiants usités dans les demandes pour lesquelles il y a prescription".* Ca veut dire qu'il considère que la régression n'est rien de plus que de demander des vieux objets avec des signifiants anciens. C'est dire que la pulsion, à cet égard, n'est qu'une vieille demande, qu'une demande d'objets qui sont déjà périmés. Plus exactement, ça le conduit à faire de la pulsion un vocabulaire archaïque de la demande, un vocabulaire originaire ou primitif de la demande. C'est pourquoi il peut dire, page 635 des *Ecrits,* que la régression *"ne porte que sur les signifiants (oraux, anaux, etc.) de la demande et n'intéresse la pulsion correspondante qu'à travers eux".*

C'est au fond comme si, dans l'analyse, on ne connaissait la pulsion qu'au travers du vocabulaire qu'elle impose à la demande. C'est ainsi que dans son Graphe à deux étages du désir, Lacan préférera situer la pulsion exactement à la place d'un lexique, c'est-à-dire comme le vocabulaire de la demande inconsciente.

Il faut voir ce qui est en jeu dans cette théorie de la demande et de la régression, dont je dois dire que quand je lisais ces textes avant d'en avoir le panorama que je déploie maintenant, elle me paraissait toujours ne pas très bien s'encadrer dans l'ensemble du système que je voyais se dessiner.

Cette théorie de la demande et de la régression, que traduit-elle au fond, sinon une confrontation du signifiant et de la jouissance, sur le mode de la substitution entre les signifiants et le besoin. Cette confrontation du signifiant et de la jouissance, qui apparaît pure à la fin de l'enseignement de Lacan, elle est déjà en question lorsque Lacan nous montre les signifiants se substituer au besoin, les pulsions devenant refoulées tandis que subsistent ce qu'il appelle des *marques idéales* - marques idéales que plus tard il appellera *signifiants maîtres*. Autrement dit, déjà dans "La direction de la cure", nous pouvons lire en filigrane cette confrontation du signifiant et de la jouissance: les besoins se trouvent substitués par des signifiants qui sont des marques idéales, ou signifiants maîtres, du sujet.

Nous avons là comme en filigrane une métaphore originaire - qui est commentée tout au long du *Séminaire IV* -, une métaphore en quelque sorte plus originelle que celle du Nom-du-Père. Ce n'est pas une métaphore qui implique le désir de la mère et le Nom-du-Père, c'est une métaphore qui est, de façon réduite, la substitution du pur besoin naturel par le signifiant de la demande. C'est là déjà la matrice de ce qui sera pour Lacan la confrontation de la jouissance avec le signifiant.

Le fait que Lacan ici parle de besoin, qu'il dissimule dans le besoin la fonction de la jouissance, fait que c'est le désir qui prend en charge la satisfaction. Ce qui écarte vraiment la jouissance de la considération, c'est que la satisfaction se trouve supportée par le désir. Pas seulement la réalisation - dans le rapport de Rome il était question de réalisation du désir - mais, précisément, la *satisfaction*.

On répète, à l'occasion, que Lacan a défini l'hystérie par le désir insatisfait. Mais ce qu'il faut relever dans cette définition, c'est précisément la connexion entre satisfaction et désir, c'est que la satisfaction, loin d'être rapportée à la pulsion, se trouve chez Lacan rapportée au désir, et que c'est par là que s'accomplit un certain effacement de la pulsion. C'est ainsi que le désir hystérique peut être qualifié comme désir d'avoir un désir insatisfait - ce qui est tout à fait distinct du désir de faire reconnaître son désir. Le désir insatisfait n'est absolument pas logeable dans le désir de reconnaissance. C'est au contraire un désir situé comme antinomique à la jouissance, un désir de désir qui comme tel maintient la place du rien, et qui, par là, est un désir de rien que rien ne peut satisfaire, et donc aussi bien un désir permanent qui dit non à la satisfaction.

C'est ainsi que dans la conception de "La direction de la cure", la jouissance apparaît tout à fait antinomique au désir. La direction de la cure que prescrit alors Lacan, c'est de toujours indiquer, restituer la place du désir, et de laisser de côté l'appétit de satisfaction qui est tout juste bon à produire *des acting-out*. C'est au point que situant la névrose à partir du désir, spécialement la névrose hystérique mais aussi bien l'obsession et la phobie, c'est par le biais de la perversion que Lacan pourra réintroduire le désir comme volonté de jouissance. Son recours à Sade dans *L'Ethique de la psychanalyse*, c'est le recours à la perversion pour réussir à faire valoir, par delà le rien du désir, la pulsion comme volonté de jouissance.

Bon, eh bien, je vais m'arrêter là et je conclurai sur ce développement la semaine prochaine.

SILET **X**

Jacques-Alain Miller
Cours du 15 février 1995

Puisque je vais interrompre ce cours pour deux semaines, conformément au calendrier universitaire, notre rencontre d'aujourd'hui constitue une petite scansion, qui m'autorise à évoquer des Journées d'étude qui ont eu lieu à Bilbao - Bilbao, capitale du pays basque espagnol, où je ne crois pas que j'aurais été amené à me rendre autrement que par le programme du Champ freudien.

Ces Journées ont traité d'un sujet que j'ai donné il y a déjà un an, et qui se formule ainsi: *Pathologies du moi*. A vrai dire, je ne l'ai pas donné sans quelque malice. En effet, le pays basque espagnol est bien le lieu où observer une certaine pathologie du moi caractérisée par une quête éperdue d'identité, quête d'une identité nationale qui, dans les circonstances présentes, apparaît ne pas pouvoir être séparée de manifestations extrêmes d'agressivité sociale qu'on qualifie ordinairement de terrorisme. Je me suis bien gardé de rendre ça explicite à Bilbao, ne voulant pas attirer de mon fait, sur le Champ freudien, des poseurs de bombes ou quelques joueurs de gâchette... Tout s'est passé au mieux, dans le calme.

D'ailleurs, après coup, je n'ai que du bien à dire de Bilbao. En effet, si je désirais me sentir reconnu - ce dont ordinairement je crois me passer assez bien -, je serais là-bas comblé de toutes les façons possibles. Dès le lendemain de ces Journées, on m'a signalé un article qui est paru dans la presse et qui serait bien fait pour combler ma pathologie du moi, mon narcissisme. Il faut que j'aille à Bilbao - qui n'est pas, il faut l'avouer, une destination tout à fait ordinaire - pour que ma présence y soit qualifiée d'*estellar*, d'étoilée. Une présence d'étoile... Je ne suis pas sûr qu'à me retrouver toutes les semaines ici, vous vous en soyez aperçus... ni moi-même d'ailleurs. Il faut quand même que je mentionne qu'on célèbre là-bas ce qu'on appelle *"mes vertus peu communes"*, à savoir, je cite: *"une immense culture, de l'esprit, de la clarté, et le sens de l'humour."* Qu'est-ce qu'on peut demander de plus? Le jour où on pensera et dira ça, non pas à Bilbao, mais à Paris, qu'est-ce que je pourrai demander encore?...

Le thème que j'avais donné, il y a déjà un an, à ces Journées, à savoir le moi, il s'inscrit dans le cadre d'une année de recherche sur l'imaginaire. J'avais d'ailleurs proposé comme titre, non pas *Pathologies du moi*, mais *Deliryo* - condensation en espagnol du mot *delirio*, qui traduit notre terme de délire, et *du mot yo*, qui est le mot espagnol pour le moi. Quand j'avais proposé ce titre, il avait été récusé par nos collègues espagnols, comme étant trop sophistiqué, pas assez sérieux. Ca n'a d'ailleurs pas empêché - je le note en passant - un de nos collègues espagnols, et de ceux qui s'étaient élevés avec le plus de vigueur contre cette formulation, d'en faire le titre de sa contribution personnelle. Il est vrai qu'un titre public, pour tout le monde,

n'est pas la même chose qu'une contribution écrite dans un document de travail.

J'ai donc substitué, à cette vigoureuse formulation, le titre de *Pathologies du moi*. Mais je ne me suis pas contenté de ça, parce que le moi comme thème aurait pu paraître, à des psychanalystes pressés, un peu obsolète. C'est un fait qu'aujourd'hui, dans notre milieu de réflexion, d'échanges, de travail, de lectures, on ne s'intéresse pas au moi. On considère qu'une fois pour toute Lacan a supplanté le moi freudien en le différenciant du sujet qui, lui, constitue à proprement parler notre objet - au point que nous pensons que qui entre en analyse, qui travaille en analyse, est un sujet et non pas un moi. La différence du moi et du sujet est considérée comme acquise.

Pourtant, j'ai invité à ce qu'on prenne le moi comme thème de réflexion dans la psychanalyse. Et, afin d'éviter ce sentiment de désuétude que je mentionnais à l'instant, j'avais proposé un angle particulier pour traiter ce sujet, à savoir qu'on s'intéresse à la relation du moi à la jouissance. Je n'ai pas lieu d'être mécontent, puisque, en vérité, cela a fait merveille. Ca a rendu de l'intérêt à tout un ensemble conceptuel qui était jusqu'alors tenu pour obsolète.

Comme nos collègues, qui ont préparé et participé à ces Journées, ont bien voulu prendre cet angle au sérieux, ils ont pu s'apercevoir que, dès lors que la jouissance venait au premier plan du souci que nous cause la théorie de l'expérience analytique, on ne pouvait négliger le moi. On ne peut négliger le moi, ne serait-ce que parce que Freud lui-même a recentré toute sa théorie de la libido sur cette instance. Dès lors qu'on s'intéresse à la jouissance dans l'expérience analytique, on ne peut pas faire l'impasse sur l'instance du moi, se contenter de penser que le sujet de Lacan, le sujet barré du signifiant, périme définitivement cette instance.

Il est sensible que dans l'enseignement de Lacan lui-même, la promotion de la jouissance comme concept primaire va de pair avec une rénovation de l'instance du moi, comme on s'en aperçoit dans son Séminaire du *Sinthome*, où il consacre plusieurs de ses constructions et considérations au moi de ce cas qu'il prend comme exemplaire, à savoir le cas de l'écrivain James Joyce. D'habitude, on l'aborde à propos de la psychose - ce qui, en fait, en réduit la portée. Il est plus fondamental de s'apercevoir que dès lors que l'on fait de la jouissance un concept primaire dans la théorie de l'expérience analytique, le moi redevient nécessairement d'actualité.

Freud, le premier, présente le moi comme le lieu propre, primaire, de l'investissement de la libido, au point de considérer l'investissement libidinal des objets, l'intérêt qu'on prend à tel objet du monde, à tel individu, à telle partie d'individu, comme les pseudopodes d'une amibe, d'un animalcule protoplasmique. C'est là sa représentation de la libido, du centre palpitant de la jouissance. La jouissance est autant abordée par le biais du moi que par le biais de la pulsion, et précisément par le biais de ce que Freud appelle le narcissisme.

Il a lui-même indiqué d'où il empruntait ce concept de narcissisme. Il le signale au début de son ouvrage intitulé *Introduction au narcissisme*, en se référant à Paul Näcke, 1899, tout en étant amené par la suite à se corriger et à en faire l'hommage à H. Ellis, lequel a considéré que la propriété de ce concept, son invention, était à partager entre Paul Näcke et lui-même.

Le narcissisme désigne au départ une attitude de l'individu où il est sensible que ce dernier prend son corps propre comme objet libidinal. Il érotise son corps et lui voue des soins à l'instar de ceux qui se portent sur le corps d'un objet désiré. Voilà, au fond, le cycle premier du narcissisme: l'érotisation du corps propre.

Dès lors, Freud attribue à ce narcissisme la signification d'une perversion. Il emploie le terme de *Bedeutung* - la *Bedeutung* d'une perversion, qu'il illustre rapidement par l'homosexualité. Mais il en élargit très vite la pertinence, mentionnant que cette déviation de l'intérêt érotique sur soi-même est présente aussi bien chez les névrosés et qu'elle éclate dans les psychoses, à propos desquelles il introduit le terme de *paraphrénie* - paraphrénie caractérisée par deux traits: la mégalomanie et le retrait de l'intérêt pour le monde extérieur.

Ainsi son usage du terme de *narcissisme* parcourt l'ensemble de la clinique. Il est situable dans les névroses, les perversions et les psychoses - ce qui oblige évidemment à des différentiations plus fines, dans la mesure où quel que soit le narcissisme des névrosés, hystériques ou obsessionnels, ces sujets ne suppriment par leur rapport au monde extérieur, même si ce monde extérieur est en quelque sorte sublimé dans leurs fantasmes. Mais dans le fantasme névrotique lui-même, qui permet au sujet de s'abstenir de conquérir ses objets, qui lui permet d'en jouir sans avoir à se dépenser pour la conquête, restent présents, sous une forme modifiée, ces objets du monde extérieur.

Donc, d'une part, Freud étend ce narcissisme à l'ensemble de la clinique, tout en impliquant des différentiations, et, d'autre part, il lui donne un sens qui fait passer du corps au moi. Lui-même, si l'on peut dire, sublime ce narcissisme. L'intérêt érotique pour le corps propre se transforme, sous la plume de Freud, en un intérêt érotique pour le moi. Et, en même temps, d'objet de la libido, le moi devient comme sa source première.

Donc, une double transformation: du corps au moi, et de l'objet à la source - ce qui ne va pas sans poser explicitement certains problèmes d'accord entre les textes, entre le moi et les pulsions. Le problème est d'ailleurs signalé comme tel par Laplanche et Pontalis, mais ce que nous en retenons ici, c'est que le site propre de la problématique du moi chez Freud est voisin des pulsions, et que c'est donc là la question de la jouissance.

Ajoutons même que le moi est beaucoup plus voisin de la jouissance que ne l'est le sujet au sens de Lacan. Freud, à partir du narcissisme pervers du corps propre, invente un narcissisme primaire, qui veut dire que le lieu primaire de la jouissance est le moi et l'intérêt érotique qu'il se porte à lui-même.

Lacan, lui, trouve le soubassement du stade du miroir dans la théorie du narcissisme. Le stade du miroir, qui est une observation, figure comme un exemple de la théorie de la libido, mettant en présence le moi et l'objet, et le transfert de la libido de l'un à l'autre, ou, comme le dit Lacan, la *transfusion* de la libido depuis le corps jusqu'à l'objet. Au fond, le stade du miroir est une illustration de l'*Introduction au narcissisme*. L'image narcissique, cette image reine, est chez Lacan le point focal de l'imaginaire. Je dis *chez Lacan* en pensant: avant qu'il n'introduise le registre du symbolique, et qu'avec ce registre il ne soit conduit à substituer le sujet au moi.

Cette substitution du sujet au moi emporte beaucoup de conséquences.

Au fond, si on vise ce dont il est question sous cet appareil théorique, il s'agit de savoir qui parle - qui parle en analyse. Il s'agit de savoir comment caractériser cet *x* qui fait le matériau de l'opération analytique. Il est très différent de situer cet *x* - cet *x* qui est l'analysant - comme un moi ou de le situer comme un sujet. Lacan a réussi à faire en sorte que l'analyste pense avoir affaire à un sujet, au sujet de la parole, qu'il s'agisse du sujet énonçant, du sujet parlant, ou qu'il s'agisse du sujet parlé, comme il viendra à le définir. Dans les deux cas, le sujet est en relation avec la parole.

Il y a une différence évidemment tout à fait essentielle entre le sujet et le moi, et cette différence comporte, développe une logique qui fait sentir ses conséquences dans l'enseignement de Lacan. Le sujet de la parole, c'est essentiellement un sujet vide - vide de quoi? Eh bien, nous pouvons dire, dans la mesure où il se substitue au moi, que c'est un sujet vide de libido. C'est la valeur propre que je donnerai à l'écriture de $ dans sa différence d'avec le moi:

$$\$ \neq m$$

Si on imagine d'opposer ces deux catégories, c'est sans doute parce qu'elles ont quelque chose de commun, qu'elles disent l'une et l'autre ce qu'on peut appeler, pour les commodités de l'exposé, une instance du soi, un *auto*. Eh bien, entre ces deux versions, entre ces deux versions de l'instance du soi, de ce qui se réfère au *lui-même* ou au *soi-même*, la différence est que l'une, le moi, inclut la jouissance, tandis que l'autre, le sujet, l'exclut. C'est pourquoi, au sens de Lacan, le sujet de la parole, et plus encore le sujet du signifiant - Lacan viendra à extraire de la parole sa valeur signifiante - est comme tel déjà mort.

C'est là que la problématique du nom propre s'inscrit. Le sujet est désigné par son nom propre qui lui survivra, et qui normalement figure sur ses restes. Il y a toujours une sorte de honte, d'insurrection, à penser que la dépouille du sujet va à la fosse commune. C'est sensible quand on parle de Mozart, mais ça ne l'est pas moins quand on évoque les grands massacres, qui sont très actuels, par exemple sur le continent africain. Il y a cette insurrection à l'idée que le nom propre ne reste pas indexer la dépouille de ce qui a été un sujet du signifiant. Mais si on est radical, le sujet, en tant que sujet du signifiant, il est déjà mort.

De ce fait, le sujet du signifiant ne sature pas toutes les propriétés du moi. On peut même dire qu'il lui faut nécessairement se complémenter par ailleurs de la valeur de jouissance. J'écrirai les choses ainsi. Le moi comme scindé en deux instances: le sujet, $, qui désigne de façon radicale l'instance du soi, mais qui n'est pas tout, et qui suppose qu'on désigne par ailleurs la libido, cette libido du moi qui ne se trouve pas du tout désignée par le sujet barré:

sujet $
moi
libido (۴)

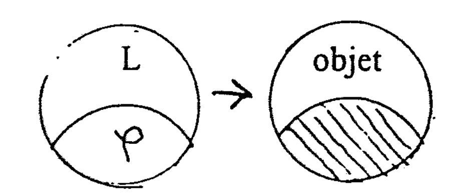
$ ◇ ۴

Lacan ne cessera pas de devoir accorder le sujet du signifiant et un autre terme susceptible de supporter cette libido du moi - libido qui est en quelque sorte exclue du sujet vide du signifiant. Le terme essentiel qui vient alors pour désigner, pour inscrire cette libido, c'est le terme du *phallus*, que j'ai écrit avec la lettre *phi* à côté de la libido. Pour rendre compte des propriétés du moi freudien, il faut coupler, avec le sujet barré, ce terme phallique en tant que représentant de la libido. C'est ce qui, à mon sens, explique que Lacan, ayant introduit le registre du symbolique dans la psychanalyse, et avec ce registre le sujet de la parole comme sujet barré, ait été invinciblement amené à promouvoir un terme pour représenter la libido exclue du sujet vide du signifiant.

Au fond, la conséquence de l'introduction du symbolique, c'est la promotion du phallus pour représenter la valeur de la libido. Ca veut dire que l'enseignement de Lacan est animé par une liaison entre le narcissisme et la castration, et qu'on y trouve en quelque sorte le narcissisme freudien transcrit en terme de phallicisme. C'est dire qu'une valeur tout à fait essentielle du moi, qui est son caractère libidinal, qui est son statut comme réservoir de la libido, est dans l'enseignement de Lacan transposée au phallus. C'est ainsi qu'au moment même où Lacan commence à s'éloigner de ce phallicisme, qui n'est pas son dernier mot, au moment où il commence à prendre sur ce phallicisme une perspective, vous trouvez cet énoncé, page 822 des *Ecrits*, à savoir que le phallus *"concentre le plus intime de l'autoérotisme"*.

Ce qui était conçu comme épars dans la dimension imaginaire, à savoir la libido circulant du moi à l'objet et retour, est essentiellement concentré dans l'image phallique. J'ai déjà dit à Bilbao que cette proposition selon laquelle le phallus concentre le plus intime de l'autoérotisme, est déjà ce qui annonce la définition que Lacan donnera de l'objet *a* comme condensateur de jouissance. C'est comme si s'imposait la nécessité d'un terme privilégié qui est comme l'attracteur d'une jouissance diffuse dans la dimension imaginaire.

Lacan s'évertue à démontrer la place à part de cette image phallique dans l'image spéculaire, dans l'image au miroir. C'est ce qui pour lui complémente le stade du miroir. Quand il définit l'image spéculaire comme *"le canal que prend la diffusion de la libido du corps vers l'objet"*, c'est pour préciser que le phallus, lui, est *"préservé de cette immersion"*. C'est comme si nous avions un lieu de la libido, et que cette libido se trouvait transvasée vers l'objet par le biais de l'image spéculaire, par le biais du visible, au point de se retrouver tout entière dans l'objet moins le phallus:



Le phallus est cette partie du corps propre où reste invariablement attaché le narcissisme du moi. C'est comme si nous avions là une sorte de narcissisme du phallus qui implique dans l'objet une négativation de l'image du pénis. Lacan l'évoque page 822 des *Ecrits*, en faisant certainement référence à tel passage d'Abraham qu'il m'est arrivé de commenter dans le passé.

Je vous demande de ne retenir que cette liaison du narcissisme et de la castration, qui fait du phallus un terme concentrant au plus intime la jouissance. De là, nous pouvons, me semble-t-il, énoncer la signification du primat du phallus dans l'enseignement de Lacan, et ce en deux temps.

Premièrement, le primat du phallus, c'est la modification lacanienne du narcissisme. De la même façon que Freud montre que la libido, qui est pourtant présente dans les pulsions, est néanmoins centrée sur le moi, et que c'est de la libido du moi que procède la libido d'objet, de la même façon il montre que c'est le phallus qui concentre la jouissance. Au fond, le phallus chez Lacan est un *analogon* du moi chez Freud.

Deuxièmement, l'avantage de cette opération de déplacement du moi au phallus, c'est que le phallus est un signifiant, et que par cette promotion du phallus comme signifiant majeur, Lacan, à l'occasion implicitement, montre que la libido peut être abordée à partir du signifiant. Finalement, il traite le problème freudien de la libido à partir de ce qui est un signifiant. A cet égard, le phallus est essentiellement le signifiant de la jouissance. C'est à ce titre-là que Lacan le promeut, pouvant alors, du même coup, minorer la pulsion.

Lacan traite la jouissance à partir du signifiant, et c'est l'enjeu fondamental de son écrit de "La signification du phallus". Cet écrit est au fond fait pour démontrer que la jouissance est essentiellement son signifiant, à condition d'y mettre éventuellement plusieurs signifiants, plusieurs valeurs du signifiant.

Cet écrit nous présente, premièrement, le phallus comme le signifiant imaginaire de la jouissance: (φ). Si on veut reconnaître le lieu de la jouissance dans l'espèce humaine, c'est le phallus emprunté au corps masculin qui la situe de la façon la plus précise et la plus évidente. A cet égard, le phallus représente le flux vital, la poussée de la vie, ou, comme le définit Lacan, tout ce qui est vivant de l'être du sujet, c'est-à-dire précisément tout ce qui vient compléter le sujet du signifiant en tant que mort. A cet égard, le phallus fait la paire avec le sujet du signifiant comme mort. C'est pourquoi, irrésistiblement, après avoir promu la fonction de la parole, Lacan est amené à promouvoir le primat du phallus. Le phallus, que nous écrivons ici avec la lettre grecque *phi*, c'est le complément du sujet barré.

Ce que nous appelons l'image du phallus, c'est le pénis. Dans des cultures moins bégueules que la nôtre - encore que petit à petit ça commence tout de même à se lever -, on peut dire qu'il y a un culte rendu à cette représentation, un culte que Schopenhauer signalait dans son grand traité philosophique, et qu'il est à la portée de tout un chacun de retrouver en allant se balader dans les restes des civilisations grecques et romaines.

J'ai eu le plaisir, pendant ces grandes vacances, de me rendre à l'île de

Délos. Parmi les ruines, il y a un temple de Dionysos où on peut encore distinguer, sur des colonnes, les restes de phallus érigés. Les petits enfants, tout le monde, passaient sous ces emblèmes, où j'ai d'ailleurs eu le plaisir de me faire photographier. Je dois dire que c'est, de toutes les photos qu'on a pu prendre de moi, celle qui me convient le plus. Au fond, là, l'image du pénis comme représentant de la force vitale, vous n'allez pas la chercher dans on ne sait quel refoulement, vous la trouvez explicitement représentée et louée.

Deuxièmement, dans "La signification du phallus", le phallus est présenté comme le signifiant des effets de signifiants. Ca dirige le lecteur vers la technique, voire la scolastique, du signifiant, et ça lui fait un peu oublier ce dont il s'agit, à savoir qu'il s'agit du signifiant de la jouissance. Signifiant des effets de signifiants, ça veut dire que Lacan rend compte du privilège signifiant du phallus comme d'une sorte, il faut bien le dire, de signifiant des signifiants. A tout ce qui est objet du besoin se substitue le signifiant par le fait de la demande, puisque quand il y a besoin, on demande. Et Lacan décide - il *décide,* c'est une décision théorique - de faire équivaloir le phallus à cette opération même de substitution. De telle sorte qu'il peut dire que le phallus est le signifiant de cette barre elle-même. Le phallus est équivalent à cette barre qui est tout à fait comparable au signifiant de la soustraction, le *moins:*

$$\frac{\text{signifiant}}{\text{besoin}} \quad (-)\ \varphi$$

Lacan fait équivaloir le phallus à la barre signifiante elle-même qui annule ce qui est concret, l'objet, et en particulier l'objet du besoin, pour le convertir en signifiant. Lacan nous dit que c'est ça le phallus. C'est un autre genre d'évidence que la première. La première est une évidence dont l'imaginaire du sujet et la culture elle-même nous fournissent des preuves. Mais là, dire que le phallus est équivalent à la barre mise sur l'objet pour accomplir l'*Aufhebung* signifiante, c'est une décision théorique: si nous retrouvons le phallus partout, c'est qu'il est équivalent à cette suppression.

Troisièmement, nous trouvons une autre valeur du phallus, à savoir qu'il est lui-même marqué de cette barre. Le phallus est d'abord équivalent à cette barre, il est le signifiant de cette barre, et, en tant que signifiant, lui-même la porte, d'où la naissance de l'écriture de $(-\varphi)$. C'est dire que dans cette troisième valeur, le phallus a une signification de jouissance castrée. C'est alors que Lacan peut évoquer le refoulement du phallus: cette jouissance, loin de s'avouer en clair dans le discours, est à retrouver sous une barre dans le refoulement.

1) φ

2) $\frac{S}{B}\ (-)$

3) $(-\varphi)$

C'est là une façon très sommaire mais en même temps très pratique de commenter cet écrit de "La signification du phallus". Mais, si je le fais, c'est parce que c'est de là que Lacan rend compte de ce qui est l'investissement d'objet dans la vie libidinale. Au fond, ce dont il s'agit de rendre compte, c'est comment l'objet est investi dans la vie amoureuse, si on peut s'exprimer ainsi.

Freud disait qu'il y a un investissement de libido: le moi s'appauvrit au bénéfice de l'objet - ce qui justifie le terme lacanien de *transfusion*. Mais, chez Lacan, on peut dire que c'est transposé dans d'autres termes. Là où il est question de l'investissement d'objet, Lacan dit que l'objet prend la signification du phallus. C'est ça, au fond, qui traduit ce déplacement du narcissisme au phallicisme. C'est que les considérations freudiennes concernant la libido sont traduites par Lacan en terme de signification du phallus.

Mais cette signification du phallus, elle est double. Il y a une signification en terme de (φ) positif, et une signification en terme de $(-\varphi)$:

$$\left\{ \begin{array}{l} (\varphi) \\ (-\varphi) \end{array} \right.$$

C'est ce que Lacan, toujours dans "La signification du phallus", investit aussitôt à propos de la relation entre les sexes, à partir des considérations de Freud sur la vie amoureuse. Je propose de relire ces deux pages de Lacan, si denses et si suggestives, sur la relation entre les sexes à partir du phallus, en prenant en considération ces deux termes de (φ) et de $(-\varphi)$.

Que nous montre-t-il à cet égard ? Il nous montre que chez la femme, l'investissement de l'objet-homme répond à cette paire du phallus, à savoir qu'elle trouve chez un homme, d'une part, la signification du phallus comme positive - en tant qu'elle trouve chez lui l'image du pénis -, et que, d'autre part, elle la trouve également comme négativée, c'est-à-dire qu'elle a aussi rapport avec son impuissance, avec ce qui chez lui est jouissance castrée. Et, comme elle peut trouver ces deux valeurs du phallus chez le même individu, on peut dire qu'on observe alors une sorte de clivage de ces deux valeurs phalliques. J'emploie le terme de *clivage* en référence au *même* individu:

clivage

$$F \dashrightarrow H \left\{ \begin{array}{l} (\varphi) \\ (-\varphi) \end{array} \right.$$

On retrouve ces deux valeurs dans le rapport de l'homme à l'objet féminin, avec cette différence qu'à ce niveau ces deux valeurs doivent être supportées par deux individus différents, à savoir qu'il faut là deux femmes, que j'appellerai grossièrement F_1 et F_2. Il faut là deux femmes, l'une qui peut assumer le $(-\varphi)$ par le fait qu'on ne trouve pas chez elle l'image du pénis, et l'autre qui permet de rétablir le (φ) positif, la signification positive du phallus, mais dans un sens plus sophistiqué puisqu'il ne s'agit pas là de trouver l'image comme telle mais la signification positive détachée de l'image du pénis, c'est-à-dire une femme qui, comme telle, vaudra comme l'image du pénis:

dédoublement

$$H \dashrightarrow \begin{cases} F_1\ (-\varphi) \\ F_2\ (\varphi) \end{cases}$$

Après une sexualité de clivage que Lacan attribue à la femme, nous avons là une sexualité de dédoublement où Lacan trouve la racine de ce qu'on appelle vulgairement l'infidélité masculine.

En tout cas, avec ces petits schémas, je crois vous rendre compte, d'une façon très résumée, de la logique de cet écrit de Lacan, à savoir que ce qui l'anime en fait, c'est de démontrer l'efficacité de la retranscription de l'investissement libidinal de l'objet en termes signifiants. C'est dire: je traite la libido à partir du signifiant phallique, des substitutions qui y sont possibles, et, ce que Freud appelait l'investissement d'objet, se traduit dans les termes de prendre la signification du phallus dans une valeur ou une autre.

C'est un moment de l'élaboration de Lacan, et il faut constater qu'il donnera finalement la prévalence à $(-\varphi)$. Entre (φ) et $(-\varphi)$, c'est de $(-\varphi)$, c'est-à-dire la fonction imaginaire de la castration, qu'il fera le signifiant par excellence de l'investissement libidinal, et ce dans la mesure où ce $(-\varphi)$ appelle toujours un terme *x* qui compense cette castration de jouissance, qui compense la perte de jouissance due au signifiant:

$$\frac{X}{(-\varphi)}$$

C'est précisément dans la mesure où le narcissisme est lié à la castration, c'est précisément dans la mesure où à la jouissance vient une négativité, que s'impose la nécessité d'un terme positif. Le $(-\varphi)$ de Lacan, cette écriture d'une jouissance castrée, on voit bien qu'il ne fait que répercuter le vide du sujet du signifiant. Lacan remplace le moi par le sujet, le trouve en déficit de jouissance, et alors produit le concept du phallus. Mais ce concept du phallus, à partir du moment où il en fait un signifiant, est aussi bien gagné par la négativité. C'est finalement $(-\varphi)$ qui s'impose en tant que phallus

signifiant, et il faut donc à Lacan réinventer un terme positif.

Ce terme positif qu'il est logiquement conduit à réinventer, c'est d'abord le grand *phi* majuscule: Φ, comme étant le signifiant de la jouissance impossible à négativer, et qu'il opposera à $(-\varphi)$. Puis, devant les contradictions que présente ce signifiant, il inscrira le petit *a* à la place de *x*, en disant que ce n'est pas un signifiant, que c'est le positif de la jouissance. C'est ce qui reste de positif de la jouissance une fois que la jouissance a été castrée en tant que jouissance phallique. Encore un pas de plus et cet objet *a* lui-même lui apparaîtra insuffisant. Alors, dans son *Séminaire XX*, il finira par écrire un grand J pour signifier le positif inéliminable de la jouissance - le grand J d'une jouissance primaire à partir de laquelle resituer l'ensemble des signifiants.

(φ)

$(-\varphi)$

$$\frac{x}{(-\varphi)}$$

Φ

a

J

Voilà un parcours où j'essaye de retrouver la logique dont Lacan lui-même a été serf - une logique qui commence avec la promotion de la parole au centre de l'expérience analytique. Cette promotion même a le mérite de rendre problématique le complément de jouissance. Lacan l'a écrit de différentes façons. D'abord par le phallus, mais ce phallus lui-même s'est trouvé négativé. Ensuite par le grand Φ de la jouissance non négativable. Encore par le petit *a* d'une jouissance désignée hors signifiant. Et finalement avec cet index d'un J majuscule, qui est de nature à faire vaciller tous les signifiants.

Une fois qu'on a en tête ce parcours, on peut revenir à situer ce qui est la théorie du désir chez Lacan - théorie qui a marqué notre lecture, et pour très longtemps la compréhension de Lacan où l'on s'est arrêté.

Cette théorie du désir chez Lacan, elle est articulée essentiellement à la figure et à la formule de la métonymie, c'est-à-dire à la notion que le désir est comparable à un effet de signifié induit par le signifiant, mais retenu, non émergeant. Le désir est en fait comparable à ce que Lacan a écrit (-)s pour indiquer que la connexion signifiante, inscrite comme condition dans la métonymie, délivre comme résultat le signifiant, avec un signifié qui glisse dessous sans émerger sous une forme manifeste:

$$f(S...S') \rightarrow S(-)s$$

C'est précisément à ce schéma que Lacan réfère la relation d'objet comme telle, en disant que la métonymie installe le manque-à-être, indiqué par ce ($-\varphi$), dans la relation d'objet. Le coup de force de Lacan, sortant le désir de toute connexion imaginaire, c'est de poser que le désir est équivalent à cet effet de signifié retenu, non émergeant:

$$d = (-)s$$

Cette formule n'est pas de Lacan mais elle est impliquée par tout ce qu'il dit dans "L'instance de la lettre" et dans "La direction de la cure". C'est faire équivaloir le désir à un sens qui n'émerge pas dans la métonymie et qui continue de glisser sous le signifiant. C'est un coup de force tout à fait extraordinaire, puisque ça lie étroitement le désir, non pas à la libido, mais à la signification. Ca fait du désir un certain mode de la signification. C'est ainsi que Lacan propose de lire les rêves dans "La direction de la cure", d'en déchiffrer la signification, et de faire équivaloir cette signification, en tant qu'elle fuit, au désir.

Le pas de plus, auquel je pense vous avoir préparé, c'est que Lacan rallonge cette équivalence en disant que ce désir équivalent au sens retenu, au sens négativé, est équivalent à ($-\varphi$):

$$d = (-)s = (-\varphi)$$

Dans "La direction de la cure", Lacan s'acharne à montrer que la lecture des rêves pointe en définitive ceci, que ce sens fuyant a une valeur essentielle qui est la signification du phallus. Le (-)s est équivalent au ($-\varphi$).

Cette équivalence implicite de Lacan, elle traverse tout son enseignement. C'est une équivalence entre le sens suspendu et la jouissance comme négativée. C'est à partir de là qu'il pourra se trouver à dire, à la surprise de ses lecteurs, dans son texte de *Radiophonie*, que sous ce qui s'inscrit dans le signifiant, glisse la jouissance. Après avoir expliqué la métonymie comme une métonymie du sens, et implicitement comme une métonymie du phallus, il en fera apparaître la conséquence quelques années plus tard, en disant que la métonymie est toujours finalement une métonymie de la jouissance.

Ainsi, il traduira les transfusions imaginaires de la libido freudienne comme une métonymie symbolique du sens. Et, plus loin encore, dans sa *Télévision*, il pourra dire que les chaînes signifiantes sont faites de *joui-sens*, c'est-à-dire de sens joui. Ce sens joui, qui paraît un hapax quand Lacan le profère à la télévision sans plus d'explication - il ne l'a dit qu'une fois et sans développer -, prend en fait racine à ce point que je dis, à savoir la connexion du sens, la connexion de ce moins de sens, de ce peu de sens, et du phallus négativé, du ($-\varphi$).

On a déjà ici une idée de la notion de la connexion du sens et de la jouissance. La traduction que Lacan donne de ce dont Jung s'est enchanté, à savoir ces déplacements, ces métabolismes, ces errances de la libido, c'est la métonymie comme indissolublement métonymie du sens et de la jouissance.

De là, peut-être puis-je faire un petit retour sur le moi, dont j'ai fait le thème de ces Journées de Bilbao. Le moi, tel que Lacan en dégage les coordonnées, est pris dans une dialectique de l'un et du multiple. D'un côté, le moi témoigne d'une multiplicité que l'on peut comparer à celle des pelures d'oignons. Le moi, tel que le reprend Lacan dans *Le Moi et le ça*, c'est un bric-à-brac d'identifications imaginaires, c'est-à-dire une absence de synthèse. C'est un thème freudien constant repris par Lacan que celui de la multiplicité incohérente et inconsistante du moi. A cet égard, il y a donc un statut du moi comme multiple - ce qui a enchanté la presse de Bilbao qui en a fait son titre: *Le moi multiple*.

En même temps, l'accent mis sur la multiplicité du moi implique la recherche de ce qui fait le moi comme un. C'est ainsi que l'on peut suivre, dans l'élaboration de Lacan lui-même, la recherche, au regard du moi comme multiple, du principe du moi comme un.

Au niveau élémentaire, on peut dire que ce principe du moi comme un, Lacan le trouvait dans une image une, une image reine, ou une image-cause. Quand il va se servir des ressources de l'éthologie animale, c'est pour montrer comment, dans le processus même de maturation animale, une image peut avoir un effet précipitant et tout à fait indispensable. Vous connaissez les exemples du criquet pèlerin ou de la pigeonne que Lacan a prodigués dans ses premiers écrits. Autrement dit, ce qu'il trouvait comme principe du moi multiple, c'était - disons-le simplement - l'image de l'autre: i(a).

Ensuite, on peut dire que ce qu'il a trouvé comme principe du moi multiple, c'est une instance tout à fait limite dans l'imaginaire, à savoir celle de la mort, entendue comme précisément ce qu'on ne peut pas se représenter, c'est-à-dire quelque chose comme une sorte de négatif de l'imaginaire. Lacan faisait - je l'ai expliqué l'année dernière - de la subjectivation de la mort, la fin propre d'une analyse - analyse qui, passant à travers le moi multiple et le voyant se désagréger, conduisait finalement le sujet à ce négatif de l'imaginaire qu'est l'image de la mort, cette image négativée puisque irreprésentable.

Ensuite, Lacan a trouvé au moi multiple un principe symbolique, c'est-à-dire la nécessité d'un symbole qui en donne le fondement, à savoir I(A), c'est-à-dire les deux mêmes termes que pour l'image de l'autre mais en majuscules et qui signifient que c'est là l'insigne du grand Autre. C'est ce qui lui a permis, avec un petit forçage, de rendre compte de la différence entre le moi idéal et l'idéal du moi, en marquant que par rapport au moi idéal, qui est de l'ordre imaginaire, il y a, comme fondement, un idéal du moi qui est d'ordre symbolique.

Puis Lacan a encore densifié cette construction en mettant au principe du moi multiple, le signifiant maître: S_1.

Voilà donc un résumé - puisque c'est le style que j'ai ces temps-ci - qui rassemble beaucoup d'années de l'enseignement de Lacan, à quoi il faut ajouter ceci, qu'à partir du moment où le principe de l'unité imaginaire apparaît symbolique - comme vous le voyez ici et comme vous le voyez

dans toute une partie des *Ecrits* -, Lacan finit par lier ce principe d'unité, non pas au moi, mais au sujet lui-même. Il introduit ces valeurs symboliques comme principe d'unité symbolique du moi imaginaire, puis, finalement, il est conduit à relier ces principes symboliques au sujet du signifiant lui-même: $. Il écrit donc S_1/$ pour désigner l'identification symbolique:

moi multiple

i(a), mort, I(A), S_1

$$\frac{S_1}{\$}$$

Quand nous avons le symbolique en relation avec l'imaginaire, nous avons cette étape que nous connaissons de la théorie, où l'idéal du moi est situé comme symbolique par rapport au moi idéal comme imaginaire. Puis finalement, c'est par rapport au sujet du symbolique que cette identification est pensée.

On peut dire - avec un niveau d'abstraction encore supérieur - que nous trouvons constamment chez Lacan, à propos du sujet comme du moi, c'est-à-dire à propos de cette instance du soi-même, une relation entre une constance, qui est l'unité, et une variable:

C(v)

Lacan n'a pas donné à ce mathème une seule réponse. D'une certaine façon, le principe de la constance de l'identité individuelle - celle qui est ordinairement traduite par le *moi c'est moi, moi égale moi,* et que l'on croit retrouver dans le cogito cartésien -, le principe de cette constance, ou bien il est signifiant, et alors c'est une identification, ou bien cette constance a affaire avec la jouissance:

S_1 identification

a jouissance

Ce n'est pas que Lacan nie que la constance du soi-même ait affaire avec l'identification. C'est que pour lui, foncièrement, toutes les identifications sont inauthentiques, et que le destin de l'identification dans l'expérience analytique, telle que nous la concevons après Lacan, est donc toujours la chute des identifications. Le mot même d'*identification,* qui n'est pas celui d'*identité,* indique le caractère inauthentique de l'identification au regard de

l'être du sujet. Nous sommes toujours conduits à dévaloriser les identifications, à considérer que l'identification ne donne pas au sujet un accès authentique à son être.

Cette notion peut conduire à l'idée que ce qui est vraiment authentique du sujet, c'est son propre vide, à savoir le sujet comme foncièrement non identifié. Par exemple, chez quelqu'un qui est un philosophe et non pas un analyste, mais dont Lacan s'est inspiré aussi bien, à savoir Jean-Paul Sartre, ce qui est le plus authentique du sujet, c'est son manque-à-être - l'ascèse philosophique étant alors de se déprendre des identifications où l'on croit trouver une constance illusoire de son être, pour assumer ce que Sartre appelle le *pour soi* et qui est foncièrement un manque-à-être. Sartre dit *manque d'être*, Lacan a dit plus tard *manque-à-être*, se calquant visiblement sur l'expression sartrienne. C'est là l'assomption d'un manque fondamental.

Quand Lacan étudie l'identification phallique du sujet, il propose, en effet, comme fin d'analyse, la désidentification phallique. Il donne même cette identification comme identification ultime dont le sujet a à se déprendre. Mais ce qui fait la différence essentielle de la cure analytique et de l'ascèse philosophique, c'est la notion que la vraie constance du sujet, celle qui est authentique, n'est pas au niveau d'une identification phallique, mais au niveau de la jouissance. Ce qu'il s'agit de cerner, c'est un mode de jouir.

Certes, il n'est pas dit que ce mode de jouir soit le mode de jouir du sujet ou le mode de jouir de l'Autre dans lequel le sujet est joui. Mais quelle que soit la façon dont ce mode de jouir se présente - mode de jouir qui fait notre thème de cette année, ou qui fait, en tout cas, notre horizon comme catégorie que nous essayons d'élaborer -, quelle que soit la façon dont ce mode de jouir se présente - mode de jouir du sujet ou de l'Autre quant au sujet -, c'est là, dans tous les cas, que Lacan trouve la véritable constance qui est présente et qui permane sous les variations.

A cet égard, on peut dire que la problématique que Lacan avait présentée d'abord comme celle de la désapparition du moi en fin de cure, elle est au fond exactement transposée dans les termes de la traversée du fantasme, dans la mesure où le fantasme est une écriture du moi. Le fantasme écrit la connexion du sujet barré avec le plus-de-jouir de l'objet *a*. C'est, à cet égard, une sorte d'équivalence du moi.

Voilà ce qui me donne, je crois, une chute possible pour cette fois-ci. Je reprendrai après une interruption de deux semaines, donc le 8 mars, en m'appuyant sur ce que j'ai pu développer jusqu'à présent, et en essayant dorénavant d'aborder de façon plus franche, si je puis dire, ce thème de la catégorie du mode de jouir.

SILET XI
Jacques-Alain Miller
Cours du 8 mars 1995

Il faut aujourd'hui que je bondisse, que j'arrive à sauter hors de la cage où je vous ai fait tourner avec moi. C'est une cage où Lacan a tourné lui aussi. Cette cage est celle qui est définie par cette grille: le libidinal est imaginaire. Ou encore, cette grille, c'est cet axiome, ce préjugé selon lequel la jouissance appartient à la dimension imaginaire. Il s'ensuit alors des difficultés spéciales avec le concept freudien de pulsion. Assigner la jouissance à l'imaginaire, ça a été pour Lacan, pour son élaboration, un véritable obstacle épistémologique. Pour le surmonter, il a fallu un travail obstiné - un travail théorique obstiné pour se rendre à ce qui lui est ensuite apparu et qu'il nous a transmis comme une évidence freudienne, à savoir que cette assignation, telle qu'il l'avait effectuée au départ de son enseignement, était erronée. Mais je ne veux pas continuer de suivre pas à pas ce long labeur. Je veux sauter - sauter à l'autre bout, et puis après, de cette perspective-là, entrer dans quelques détails.

Si je cherche à quel moment nous repérer pour dire que nous sommes hors de cette cage de la jouissance assignée à l'imaginaire, je trouve un axiome, qui est opposé à celui-là, même si Lacan ne semble pas encore tout à fait dépris du premier quand il le formule, et selon lequel la répétition est fondée sur la jouissance. C'est un axiome qui conjoint l'automatisme de répétition et la pulsion.

Pour vous donner un repère facilement accessible, je dirai que c'est ce qui s'accomplit en clair dans *L'Envers de la psychanalyse*. C'est dans ce *Séminaire XVIII* que s'accomplit vraiment la conjonction de la répétition et de la pulsion. On s'aperçoit alors que ce n'était pas accompli dans le *Séminaire* de référence, celui des *Quatre concepts fondamentaux*, qui, s'il distingue répétition et transfert - j'en avais jadis souligné l'évidence qui a beaucoup de conséquences -, distingue aussi répétition et pulsion. Dans ce *Séminaire XI*, à l'opposé de ce que fera Lacan dans *L'Envers de la psychanalyse*, les concepts de répétition et de pulsion sont séparés, sont disjoints. Ce n'est que sept ans plus tard que Lacan pourra conjoindre ces deux concepts.

Je fais donc ce bond pour surmonter la barrière de cet obstacle épistémologique, et pour qu'on puisse s'ébrouer un peu. Rappelez-vous sur quoi est fondée l'assignation de la jouissance à la dimension imaginaire. C'est fondé sur la théorie freudienne de la libido comme passant du moi à l'objet - ce qui est transcrit dans les premiers schémas de Lacan par le vecteur *a - a'* qui peut être parcouru dans les deux sens. C'est au fond en s'établissant sur l'*Introduction au narcissisme* de Freud que Lacan a transcrit l'assignation de la jouissance à la dimension imaginaire. C'est pourquoi, dans ses premiers écrits, il insiste sur le fait qu'il ne faut pas

repérer le moi sur le système perception-conscience, mais qu'il faut le repérer sur le narcissisme, et comme une fonction de méconnaissance due à la libido du moi.

Autrement dit, l'axiome qui réfère la jouissance à la dimension imaginaire, implique, comporte, une conjonction du narcissisme et de la relation d'objet. Narcissisme et relation d'objet sont deux modalités de la libido, deux sites de la libido. Il y a flux de l'un à l'autre, et on suppose avec Freud qu'une équivalence est là maintenue, qu'il y a une constante énergétique qui se maintient à travers ces transvasements du moi à l'objet ou aux objets.

L'ensemble du *Séminaire IV, La Relation d'objet,* repose sur cette conjonction du narcissisme et de la relation d'objet. Ca transite dans ce *Séminaire* par un objet privilégié qui est l'objet phallique, mais l'introduction de l'objet phallique s'inscrit bien dans ce schéma. Par contre, *L'Envers de la psychanalyse* - nous passons du *Séminaire IV* au *Séminaire XVIII* - met en garde contre l'idée d'une conjonction du narcissisme et de la relation d'objet, d'autant plus que Lacan, sans le souligner, sans le dire, sait bien que ça été là pour lui un obstacle épistémologique majeur. Le *Séminaire XVIII* articule au contraire qu'il y a une division entre narcissisme et relation d'objet, et que c'est une division qui s'établit à partir de la jouissance.

Tout ce *Séminaire XVIII* comporte que la jouissance n'est pas une énergie. Peut-être aurais-je pu - et peut-être le ferai-je une prochaine fois - aussi bien vous présenter comme un obstacle épistémologique, l'axiome apparemment freudien selon lequel la jouissance est une énergie. C'est un pas - qui accompagne celui que j'ai indiqué - que d'en venir à formuler au contraire la jouissance dans des termes qui ne sont pas énergétiques. Je ne vous demande pas, là, de saisir les tenants et les aboutissants, je vous donne simplement les portants de ce dont il s'agit, je mets en regard des formules opposées qui déterminent l'espace dans lequel j'explore.

J'ai annoncé que nous allions entrer d'une façon plus décidée, plus centrée, dans le thème du mode de jouir, et ce dans le fil de l'interrogation qui soutient notre recherche de cette année, à savoir les limites que pourrait rencontrer l'action analytique, l'acte analytique, l'opération de la psychanalyse, précisément dans le mode de jouir du sujet. En formulant les choses ainsi, je reste très près de ce qui s'entend chez les psychanalystes contemporains. C'est une plainte, une inquiétude, un souci qu'on peut entendre dans ce qui s'énonce, et pas seulement dans le milieu où nous sommes.

J'irai droit à une référence empruntée à Lacan, où celui-ci, aux débuts des années 70 et en réponse à une question que je lui posais à propos d'une sorte de prophétie qu'il avait lancée quant à la montée du racisme, utilisa l'expression de *mode de jouir*. Je vous renvoie aux pages 53 et 54 de ce qui a été publié sous le titre de *Télévision* et qui est de la fin de 1973. C'est là l'expression de Lacan que je vais un petit peu commenter pour nous introduire de façon centrale dans notre affaire.

Prenons le mot de *mode* au masculin. Au masculin, bien qu'il y ait aussi *la* mode de jouissance. La dimension temporelle et historique est bien impliquée dans la notion de mode de jouissance. Le mot de *mode* au masculin répond ici précisément, me semble-t-il, à sa définition

philosophique, qui en fait - c'est du moins ce que je privilégierai aujourd'hui - la manière d'être d'une substance. Il n'y a pas de difficulté à considérer que la substance en question concerne la jouissance, si l'on veut bien se souvenir qu'une année auparavant, en décembre 1972, au chapitre II du *Séminaire Encore* - chapitre qui restitue la leçon prononcée en présence de Jakobson -, Lacan invitait à mettre au point une autre substance, une autre forme de substance - il voulait dire par là une substance autre que la substance étendue et que la substance pensante de Descartes auquel il se réfère un peu plus haut -, une autre forme de substance qui serait la *substance jouissante*. De ce fait, je considère donc que le mot de *mode* qualifiant la jouissance est à prendre dans son acception philosophique.

Lacan allait jusqu'à s'interroger sur le fait de savoir si l'expérience analytique ne *supposait* pas, comme telle, cette autre substance. On est plutôt habitué, par son enseignement et surtout par ce que nous en avons répété, à lier la supposition au sujet, et nous répétons *sujet supposé savoir.* Mais ici Lacan évoque une supposition qui porterait, non pas sur ce sujet non substantiel qu'il a élaboré comme sujet barré, mais sur une substance.

Qu'est-ce à dire ? C'est dire que l'expérience analytique ne peut pas se suffire de référer le corps à la substance étendue cartésienne, cette substance étendue dont toutes les parties - c'est son trait qui est mis en valeur par Descartes - sont extérieures les unes aux autres, formant ainsi un espace pur, homogène, ou, comme disait Merleau-Ponty à propos de ce *partes extra partes* cartésien, un espace sans cachettes, un espace tout en extériorité.

Il me semble qu'il n'y a pas besoin de plus grands développements pour admettre que le corps dont il s'agit dans la psychanalyse, dans l'oeuvre de Freud, n'est pas réductible à cet espace tout en extériorité, ne serait-ce que dans la mesure où ce corps jouit, que la jouissance n'est pas *partes extra partes,* qu'elle ne se présente pas sous la forme de parties extérieures les unes aux autres, sauf peut-être - et ça pourrait être l'origine que nous prêterions à la fiction cartésienne - la jouissance phallique, qui serait la jouissance cartésienne, c'est-à-dire celle qui est comptable, qui est dénombrable, comme on voit le cher marquis de Sade inscrire ses exploits de la nuit ou du jour sous la forme de petites coches tenant le compte exact de la jouissance phallique obtenue. On pourrait là admettre que nous avons une jouissance *partes extra partes,* auquel cas ce serait la jouissance féminine qui ferait spécialement objection à la réduction cartésienne du corps, pour autant qu'elle est, selon la formule de Lacan, *enveloppée dans sa propre contiguïté,* et donc incompatible avec le *partes extra partes.*

Mais sans entrer dans le débat qui pourrait là s'esquisser, disons que c'est le fait de la jouissance qui fait obstacle à réduire le corps freudien à l'étendue cartésienne en tant qu'elle est homogène. La jouissance y fait obstacle ne serait-ce que parce que chez Freud l'érogène est foncièrement inhomogène. L'érogène, Freud prend bien soin de l'attacher à des zones différenciées du corps, zones qui ne sont pas facilement situables à partir d'une simple métrique, mais qui demandent une topologie, puisque le bord a une fonction privilégiée dans leur structure.

Si le corps est substance, il est une substance qui jouit. Lacan dit plus précisément: qui *se jouit.* Comment entendre ce *se jouit ?* On peut l'entendre, en un premier sens, comme quand on dit *se gratter, se caresser,*

se griffer, c'est-à-dire dans une valeur auto-érotique. Mais Lacan, ce *se jouir*, il l'introduit à partir de l'Autre, à partir de considérations sur jouir du corps de l'Autre, jouir du corps qui symbolise l'Autre. C'est alors, au moins dans son intention telle qu'on peut la déchiffrer, le contraire de l'auto-érotisme. La substance jouissante que Lacan invite à mettre au point en la faisant déroger de la substance étendue cartésienne, elle est liée à l'Autre et paraît tout à fait à l'opposé de l'auto-érotisme. Disons que ça va de pair avec la dévalorisation du narcissisme.

C'est cohérent avec ce qui revient constamment chez Lacan, à savoir une introduction sadienne à la jouissance. Il y a vraiment Sade pour préparer à la théorie de la jouissance. L'introduction sadienne à la jouissance, ça ne se fait vraiment pas par le biais de l'auto-érotisme. Il faut l'Autre, et comment! Il faut l'Autre pour se livrer à son égard à un certain nombre de traitements, de mauvais traitements pour lesquels on requiert sa présence. Il est sommé d'être là. Si par hasard il n'est pas d'accord - ce qui arrive assez souvent -, on le retient de force. On n'est pas un petit auto-érotique, on est tellement un hétéro-érotique qu'on retient l'Autre avec une chaîne, avec une muraille qui se multiplie pour être bien sûr de l'avoir là. C'est vraiment Sade pour guérir de l'auto-érotisme. Même si Lacan ne cesse pas de s'appuyer astucieusement sur tel ou tel passage de Freud, c'est quand même à une bonne aspersion de sadisme qu'il a recours pour guérir la psychanalyse de sa focalisation sur l'auto-érotisme. Le *se jouir* est lié foncièrement à l'Autre avec un grand A.

Vous connaissez la formule que Lacan a extraite de sa lecture de *La Philosophie dans le boudoir* et des commentaires de Maurice Blanchot: *"J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque, et ce droit je l'exercerai sans qu'aucune limite m'arrête dans le caprice des exactions que j'ai le goût d'y assouvir."* C'est là la maxime de la jouissance. Ca n'est pas: *je me gratte et je me caresse tranquillement dans mon coin.* La maxime de la jouissance est foncièrement anti-autoérotique. Elle implique la jouissance d'un corps, d'un Autre dont on jouit sous les espèces de son corps. C'est le versant sadien. On peut s'imaginer que l'Autre jouisse aussi, et c'est le versant extatique. En tout cas, c'est à la condition que ça fasse quelque chose à l'Autre. Lacan évoque en passant la déception, l'échec de l'expérience sadienne, si, à cet Autre, ça ne faisait rien du tout, si cet Autre disait: *je vous en prie, continuez...*

J'ai pris ce court-circuit pour ne pas faire attendre l'arrivée différée du mode de jouir. Ca comporte quoi? Qu'est-ce que nous allons retenir pour l'instant? Ca comporte d'abord que pas de jouissance sans le corps, et même - c'est une précision - sans le corps vivant. Lacan l'indique, en laissant de côté le phénomène si intéressant et si rare de la nécrophilie - nécrophilie qui a retenu et passionné de bons esprits: Appolinaire, Bataille, Klossowski... Mais laissons ça pour l'instant.

Ca comporte, deuxièmement, que là où il y a jouissance, il y a de l'Autre - ce qui jette au moins une certaine suspicion sur le thème fondamental de l'auto-érotisme chez Freud.

Troisièmement, ça comporte que cet Autre pourrait bien être, à l'occasion, le corps lui-même du sujet. Dans l'écrit de Lacan intitulé *Radiophonie*, et qui est contemporain de *L'Envers de la psychanalyse*, le premier grand Autre, le premier lieu de l'Autre comme lieu du signifiant, est présenté comme étant le corps lui-même. Le corps comporte des

inscriptions, des cicatrices, on y inscrit des marques. Dire que cet Autre peut être le corps même du sujet, c'est une thèse distincte de celle de l'auto-érotisme.

Quatrièmement, ça comporte que s'il y a jouissance, il faut supposer une substance - c'est apparemment la thèse de Lacan - dont la jouissance est une propriété. Disons une substance supposée jouir, une substance affectée de jouissance. C'est là que le terme de *mode* comme manière d'être d'une substance trouve sa place précise. C'est une référence à Descartes dans ses *Principes de la philosophie: "Quand je dis ici façon ou mode, je n'entends rien d'autre que ce que je nomme ailleurs attribut ou qualité, mais lorsque je considère que la substance est autrement disposée et diversifiée, je me sers particulièrement du nom de mode ou façon." Mode* ou *façon* peut être équivalent à *attribut* ou *qualité,* mais c'est spécialement employé en référence à une substance quand il y a diverses dispositions de cette substance. Le mode de jouissance, en référence à Descartes - qui est après tout dans les parages quand Lacan esquisse sa notion de substance jouissante -, serait une disposition particulière de la substance jouissante.

On pourrait d'ailleurs aller voir aussi chez Spinoza, qui a été un auteur pratiqué par Lacan, cité par lui au début de sa thèse et de façon répétée dans son enseignement. Dans les définitions du livre I de l'*Ethique* de Spinoza, on trouve celles de la substance, de l'attribut et du mode. La substance comme ce qui est conçu par soi seul, et dont la démonstration amène rapidement à poser qu'il n'y en a qu'une. L'attribut comme ce que l'esprit, l'entendement, perçoit de la substance comme constituant son essence. Et le mode comme les affections de la substance. On pourrait, sur ce schéma, faire du corps la substance, de la jouissance l'attribut, et du mode les affections de jouissance de la substance. Le mode de jouissance serait ainsi quelque chose qui arrive au corps, un événement ou un accident du corps, au sens où ce serait une manière d'être qui ne peut exister indépendamment du corps. Le mode est au moins une perspective qui pluralise la jouissance. Le mode n'est pas unique. Quand on emploie ce mot de *mode,* c'est pour toujours impliquer qu'il y en a d'autres. Alors que l'attribut et la substance peuvent être uniques, le mode, lui, est foncièrement plural.

Si j'en reviens à ce que j'ai pris comme premier repère, à savoir cette réponse de Lacan à propos du racisme qui a donc appelé chez lui ce terme de *mode de jouissance,* je remarque que la question a été bien faite pour mettre en évidence le statut de l'Autre sous les espèces de la haine raciste. Qu'est-ce qu'introduit Lacan à ce propos et que nous pouvons prélever pour nous aider dans notre chemin? C'est que la jouissance ne se situe qu'à partir de l'Autre. C'est au fond formulé en toute lettre.

D'autre part, à l'occasion toujours de cette question, Lacan oppose le mode de jouissance de l'Autre et notre mode de jouissance - par quoi il faut entendre, selon le contexte, le mode contemporain de jouissance -, et il donne des précisions sur ce *notre mode de jouissance* en le qualifiant de précaire et comme *"ne se situant plus que du plus-de-jouir".* Par là, il donne à la notion même de mode de jouissance, une relativité historique, comme si c'était le propre du mode de jouissance contemporain que de se situer seulement à partir de l'objet *a* comme plus-de-jouir. N'oublions pas que cette expression de *plus-de-jouir* est empruntée à la plus-value, non pas inventée par Marx, mais montée en épingle par lui pour donner son statut au

mode de production capitaliste. Donc, relativité historique du mode de jouissance.

Qu'est-ce que je retiens ici ? La notion que le mode de jouissance, dans l'emploi qu'en fait Lacan, cherche à se situer, et qu'il se situe selon des repères à étudier. Et s'il a à se situer, peut-être faut-il supposer qu'il y a un état de la jouissance qui est une certaine indétermination. C'est bien ce que semble indiquer l'expression d'*égarement de notre jouissance* que Lacan emploie. Ce mot d'*égarement* semble bien faire couple avec la notion que la jouissance ait à se situer.

Evidemment, cette expression d'*égarement de notre jouissance*, elle peut avoir plusieurs sens. Ca peut renvoyer à notre jouissance contemporaine, celle qui se situe seulement du plus-de-jouir, et qui serait plus égarée qu'une autre. Mais on doit aussi tenir compte du fait que dans la phrase où cette expression figure, on trouve l'Autre: *"dans l'égarement de notre jouissance, il n'y a que l'Autre qui la situe."* Dans le petit décalage qui là s'indique, on pourrait construire une petite variation du mode de jouissance, en disant d'abord qu'il y a une situation du mode de jouissance à partir de l'Autre. A cet égard, on pourrait dire - et c'est ce que laisserait entendre l'introduction sadienne de la jouissance, à savoir qu'il faut toujours l'Autre - qu'il y a une sorte de situationnalité foncière de la jouissance, une relativité de la jouissance à l'endroit de l'Autre.

On pourrait dire aussi, deuxièmement, que ce qui serait le propre de notre jouissance comme contemporaine, c'est qu'on serait en peine de situer notre mode de jouissance à partir du grand Autre, et qu'il ne nous resterait plus que le petit autre, que l'objet *a* pour le situer. Je crois, en fait, qu'il y a les deux notions: la première qui est celle que foncièrement le mode de jouissance est relatif à l'Autre, se situe toujours par rapport à lui, la seconde étant qu'il y a aussi un déplacement historique qui va de l'Autre à l'objet *a*, et que cette jouissance d'aujourd'hui est, avec précisément le mode de production capitaliste, plus égarée qu'une autre.

Pour pouvoir situer notre mode de jouissance par rapport à l'Autre, encore faut-il en être séparé. Or, ce qui serait peut-être un trait de l'univers contemporain, c'est que l'Autre disparaît. C'est ce qu'il y a dans le diagnostic de la prophétie lacanienne sur le racisme. Lacan évoque le colonialisme comme l'imposition du mode de jouissance occidental à des peuples qui jouissaient d'une autre façon, qui avaient un autre mode de jouissance. C'est un présage que le capitalisme est en voie de devenir ordre mondial. En 1973, ça s'esquissait, mais pour nous - nous qui sommes d'après la chute du mur de Berlin et la disparition de l'Union Soviétique -, on peut dire que c'est accompli. Nous vivons quotidiennement au rythme d'un ordre mondial qui jusqu'à présent ne s'était pas formé, et dont l'argent comme signifiant est le véhicule sur toute la surface du globe. Nous échappons un petit peu à ça, mais nos amis italiens, dont la monnaie a perdu 50 % de sa valeur en deux ans, y sont plus attentifs que d'autres. On peut donc dire que ce qui s'esquissait en 73, et sur quoi Lacan met le doigt, nous en sommes aujourd'hui pleinement contemporains. Ce qui s'esquisse, c'est qu'il n'y aura bientôt plus que le même, avec la rébellion des différences. Et on peut soutenir que cet univers homogène, ou en voie d'homogénéisation, laisse spécialement sans repère le mode de jouissance.

Il est frappant de voir Lacan, en 73, signaler que ça s'accompagne bien

sûr d'un humanitarisme. C'est saisissant pour nous, pour nous qui savons que les progrès de cet univers homogène s'affublent de semblants humanitaires. On n'en est pas à aller chercher ça dans les coins, c'est maintenant aux premières loges. On peut dire que ce qui est spécialement contemporain, c'est que nous sommes embarrassés par les modes autres de jouissance. Nous sommes embarrassés, nous ne savons pas s'il faut laisser jouir, s'il faut un libéralisme de la jouissance, ou si nous sommes tenus de réduire les modes autres de jouissance au nôtre.

Nous sommes aujourd'hui à affronter de très près d'autres modes de jouissance, justement par le brassage de cet univers qui s'homogénéise. Par exemple, nous sommes au contact de différents modes d'interpréter les écrits sacrés. Pas les écrits de Lacan, encore que nous y soyons confrontés aussi, mais le Coran, la Thora, et autres, qui conditionnent des modes de jouissance du corps. On peut même dire que ces modes d'interpréter l'écrit sont aussi des modes de jouir, dans la mesure où ces écrits conditionnent des modes de jouir du corps. Quand certains sont fermement attachés à se vêtir le corps d'une certaine façon traditionnelle, on trouve ça tout à fait renversant. Ca fait révolution. Le corps des droits de l'homme en est tout frémissant, spécialement dans notre pays.

La réaction, dans la tradition qui est celle de l'Occident chrétien, a toujours été de mettre de côté le mode autre de jouissance. Ceux qui ont illustré ça dans l'Histoire, ce sont les Juifs comme incarnation d'un autre mode de jouissance - un autre mode de jouissance qui est, il faut l'avouer, très robuste. Très robuste parce que justement parfaitement situé à partir de l'Autre, de l'Autre en tant que soigneusement séparé. Ce mode, qui passe par un certain nombre de contraintes exercées sur le corps, on ne peut pas dire qu'il soit égaré. Il a été tout sauf égaré, puisqu'il était fait pour réjouir Dieu. Là on savait ce qu'on avait à faire. Si on ne le savait pas, on pouvait aller voir le rabbin pour savoir exactement ce qui réjouirait Dieu. En général, on s'en tirait en choisissant un rabbin à part de tous les autres. Cette pratique continue dans l'orthodoxie sous la forme d'un certain nombre de sectes vraiment attachées à l'interprétation d'un parmi tous les autres. Il faut dire qu'ils avaient intérêt à ne pas se tromper quand ils réjouissaient Dieu, mais tout cela nous donne l'idée d'une jouissance qui n'est pas égarée. Elle n'est pas égarée parce que tout ça est fait en fonction de l'Autre, et que quand il n'est pas content, quand il n'a pas son compte, quand le mode de jouissance des hommes - des hommes privilégiés, les Juifs - ne lui convient pas, il ne se gêne pas pour le faire savoir. Il dit ce qu'il a à dire, et puis ça tombe dru.

A cet égard, comme on le sait, les droits de l'homme pour tout le monde, c'est la pire histoire qui soit arrivé à l'orthodoxie juive qui ne cesse pas de le déplorer - déplorer la dilution qui s'en produit et l'égarement dans lequel tombent ceux à qui un mode de jouissance bien précis avait été prescrit par écrit. Vous remarquez ici qu'un mode de jouissance aussi robuste suppose une certaine ségrégation. Ca s'accommode fort bien de la ségrégation. Quand elle manque, on la rétablit soigneusement, comme on s'en aperçoit à Jérusalem où un certain nombre de commandos sortent de temps en temps dans la nuit pour chasser le mode de jouissance impie des autres Juifs. J'ai assisté à ça naguère...

On est loin aujourd'hui du temps béni où les modes de jouissance des autres, où les autres modes de jouissance, ça faisait rigoler. A nous, ça ne

nous ne fait plus rigoler, ça nous embarrasse, parce qu'on ne sait pas comment se bien comporter avec ça. Par exemple, ça enchantait Montaigne de découvrir que chaque peuple avait son mode de jouissance. Ce n'était pas simplement qu'il disait comme Pascal: vérité d'un côté des Pyrénées et autre vérité de l'autre côté, c'est que c'était pour lui vraiment des modes de jouissance différents. Le fondement de son scepticisme n'est pas tant une affaire de savoir qu'une affaire de modes de jouissance différents.

Montaigne, il est aussi très attentif à son mode de jouissance à lui, à son mode particulier de jouissance. C'est ça qu'il nous narre dans ses *Essais*. C'est un mode de jouissance qui, pour une part, au plus intime, est fait d'un certain enfermement dans le signifiant, sous ces sous-modes de penser, de lire et d'écrire, jusqu'à une jouissance par l'écrit. On le sent quand on va visiter sa bibliothèque, avec ses poutres, les inscriptions latines qu'il avait devant lui en levant les yeux de sa table. Voilà la notion d'un mode de jouissance particulier, un mode de jouissance à un, respectueux du lien social, mais élaborant soigneusement son petit lieu à lui.

Pensons aussi à ce qui nous enchante dans le XVIIIe siècle, dans la ligne antipascalienne de Voltaire où on passe son temps à se divertir des divers modes de jouissance. On s'enchante du fait qu'on jouisse de façons différentes. On invente même de transporter imaginairement un certain nombre de spécimens qui jouissent autrement, pour voir ce que leur fait notre façon de jouir à nous.

C'est pour nous un paradis perdu que cette sorte d'émerveillement et de bonne entente avec la diversité des modes de jouissance. Tout ça, au fond, a fini avec les droits de l'homme, avec la conclusion qu'il fallait des droits de l'homme. C'est un discours qui est toujours contemporain, actif, et qui a comme résultat que nous avons des embarras à n'en plus finir quant à la jouissance et à ses modes. C'est que la boussole des droits de l'homme, la bonne boussole des droits de l'homme - je ne songe pas un instant à m'élever contre cette charte - devient folle quand il s'agit du droit à la jouissance.

Les droits de l'homme - disons-le dans le vocabulaire qu'ils mettent au point - concernent l'homme comme substance libre, si je puis dire, comme substance dont l'attribut est la liberté. Or, la jouissance, si c'est un attribut, il n'est pas très sûr que ce soit un attribut compatible avec la liberté de l'homme. Si on se fie à l'introduction sadienne de la jouissance, on peut en douter, puisque ça introduit la jouissance à partir d'un droit imprescriptible de l'Autre sur mon corps, sur ses parties, à charge de revanche évidemment, si on est encore là pour se repayer sur la bête. L'introduction sadienne de la jouissance peut-être vaut-elle pour tous, mais elle ne paraît pas très harmonique avec la liberté de l'homme.

D'ailleurs, dans son "Kant avec Sade", Lacan étudie la question de savoir si le droit à la jouissance peut être la règle d'une société, s'il est compatible avec le lien social. Ce n'est pas sans humour qu'il relève que le sujet de l'énonciation de cette règle du *j'ai le droit de jouir de ton corps*, c'est l'Autre en tant que libre. Ce n'est pas que le droit à la jouissance relève des droits de l'homme, c'est qu'il relève des droits de l'Autre.

L'introduction sadienne de la jouissance est bien faite pour nous conduire au-delà du principe du plaisir, et pour nous faire distinguer le plaisir et la jouissance, puisque cette introduction insère la douleur - la douleur opposée

au plaisir, mais voisine, amie, éventuel moyen, de la jouissance. On pourrait peut-être dire que dès que l'on parle des modes de jouissance, il y a toujours de la douleur, même si elle est discrète. Dans toutes ces contentions rituelles qui nous présentifient de façon simple et sociale le mode de jouissance - il s'agit d'une jouissance socialisée -, il y a toujours, plus ou moins évidente, plus ou moins manifeste, de la douleur. Il y a toujours des privations, des interdits. On n'imagine pas ces modes de jouissance sans un peu de gêne au moins. Là où il y a de la gêne, il n'y a pas de plaisir, comme on dit. Mais, apparemment, là où il y a de la gêne, il peut y avoir de la jouissance. Il n'est pas sûr qu'il puisse y avoir de la jouissance là où il n'y a pas un petit peu de gêne.

Il m'est arrivé, par exemple, de faire un exposé centré sur la figure du dandy, qui est une figure très importante dans l'imaginaire littéraire, depuis Brummel et Byron jusqu'à Baudelaire et Barbey d'Aurevilly. Il y a un mode de jouissance dandy. Il consiste précisément à se montrer toujours impeccable, même immarcescible, supérieur à tout, impassible et insurprenable. Le mode de jouissance dandy implique une très haute discipline, une véritable ascèse dont Baudelaire faisait l'héroïsme moderne - un héroïsme moderne parce qu'au fond accompli en pure perte. C'est une ascèse vaine, qui est même toute de vanité, dans tous les sens du terme. Ca veut dire qu'elle est centrée sur le rien. Là, il n'y a pas d'Autre majuscule dont il s'agirait d'assurer la satisfaction. Au contraire, si c'est un mode de jouissance, c'est un mode de jouissance centré sur le rien, et un rien en quelque sorte exalté par le futile, c'est-à-dire qui se monnaye dans la futilité de petits riens. La position du dandy, ça repose sur le respect, le soin, la sollicitude pour les petits riens, sur le *tout pour des petits riens*, qui sont, ces petits riens, élevés à la valeur de la Chose au sens de Lacan - cette Chose qu'il a prélevée chez Freud et développée précisément dans le *Séminaire VII* qui est celui qu'il a consacré le plus longuement à la jouissance.

Au fond, le dandy, il élève des petits riens à la valeur de la Chose. Ca fait de cette position certainement une sublimation, mais qui est troublante dans la mesure où son produit, à la différence de la sublimation artistique, est intransmissible. Avec le dandy, à la différence de l'oeuvre, le produit est non circulable, puisque ce produit, c'est le sujet lui-même, et son corps, et la vêture de son corps, et la manifestation de son corps. Certes, il peut circuler, il voyage. C'est le cas de Byron: il allait se montrer. C'est par ailleurs un artiste, un poète, mais enfin, il allait se montrer, c'était sa forme de circulation.

Le dandy, si je l'évoque ici à propos du mode de jouissance, c'est parce qu'il comporte précisément une sorte de sublimation célibataire, stérile, qui indique quelque chose dans ce moment où cette position est née, au début du XIXe siècle, quelque chose d'une jouissance qui cherche à se fixer, à se déterminer, alors qu'il n'y a plus d'Autre majuscule pour faire la loi. Il ne faut pas croire que ça me fascine. C'est une aristocratie en toc. Mais peut-être est-ce la seule qui s'est trouvée finalement possible, intéressante, inventive, depuis que la fin de l'Histoire a commencé - la fin de l'Histoire selon le Hegel de Kojève. Ou encore, pour chercher une référence chez Nietzsche, depuis que Dieu est mort. Ca veut dire que c'est un mode de jouir où il ne s'agit plus de réjouir Dieu. Mais pour que la jouissance ne

s'égare pas dans tous les sens, on fait comme si. Bien qu'il n'existe pas, on arrive quand même à situer la jouissance à partir d'un Autre, dont on maintient en quelque sorte le lieu vide.

Au fond, ce dandy, c'est un être qui est tout de contrôle, de surveillance, je dirai même de *souci de soi*, pour reprendre l'expression de Michel Foucault, et dont le devoir qu'il s'impose est de ne jamais se laisser aller. C'est une façon, pour reprendre l'expression de Lacan, de satisfaire à *la volonté de castration inscrite dans l'Autre*. La volonté de castration inscrite dans l'Autre, c'est la preuve qu'elle peut demeurer même quand on ne croit plus à l'Autre. De toute façon, croire en l'Autre... On commence à mettre des slogans comme *croire en la France*. C'est très inquiétant pour la France...

On peut donc dire que ce qui tient un mode de jouissance en place, c'est l'Autre, c'est la volonté inscrite en l'Autre. Il m'est arrivé de commenter la fin du texte de Lacan intitulé "Subversion du sujet", pages 826 et 827, où il nous présente deux modes de jouissance, deux modes extrêmes qui sont mis en place par la volonté de l'Autre indépendamment de son existence, deux modes de jouissance qui consistent dans le fait, ou d'aller jusqu'au bout dans sa propre réalisation comme objet, ou d'aller jusqu'au bout dans l'exaltation narcissique du moi.

Ce que Lacan prend comme exemple d'une réalisation extrême de soi comme objet, c'est la momification qui peut être prescrite à l'initié bouddhique, et qui est, d'une certaine façon, au-delà du narcissisme. Ca fait partie de l'initiation que de dépasser l'image pour atteindre un statut momifié. Puis Lacan distingue un autre mode de jouissance, à savoir la dévotion à une cause perdue, qu'il qualifie de narcissisme suprême. Le terme de *narcissisme* indique bien que c'est une jouissance qu'il s'agit de situer, et qui se situe par le sacrifice - sacrifice d'autant plus méritoire qu'il se fait à des valeurs auxquelles on ne croit plus. C'est encore plus beau de se sacrifier quand on ne croit pas à la valeur de ce pour quoi on se sacrifie. Lacan en fait même un trait moderne puisqu'il évoque Claudel. Il m'est arrivé, à ce même propos, d'évoquer Chateaubriand comme défenseur des rois légitimes, tentative dont la dérision ne lui échappait pas par ailleurs.

Il est clair qu'un dandy, ça ne donnerait rien chez le marquis de Sade. Il resterait impassible. Il ne resterait sans doute pas impeccable, mais, si c'est un vrai de vrai, il resterait impassible. Il y a un petit peu quelque chose de ça chez Laurence d'Arabie. Mais Lacan, lui, il invente d'amener le stoïcien chez Sade - le stoïcien pour qui la douleur n'est rien. Vous pensez comment ça arrange Sade... C'est une ascèse cela, d'arriver au point où la douleur n'est rien. On ne peut pas dire que ça ne vous fait pas mal, on ne peut pas dire que vous ne dites pas *ouille*. Mais c'est l'ascèse stoïcienne que de se retirer de tout ce qui ne dépend pas de soi, de se retirer de tout ce qui n'est pas ce que Epitecte, précisément évoqué par Lacan, appelle la *proairesis*, c'est-à-dire - même si on discute beaucoup sur la traduction - le pouvoir du choix. C'est ce qui a finalement donné notre *volonté*, à travers les Romains qui ont inventé ça: la *voluntas* - terme qui est constant chez Lacan à propos de la jouissance.

Epitecte, il avait spécialement l'idée que le sujet dispose d'une fonction par laquelle il peut prendre position à l'égard de la réalité. Ce qui est vraiment le sujet, c'est ce qui est en son pouvoir et soumis à son choix. Ce

qui est stoïcien, c'est de ne se fier qu'à sa *proairesis*, à son pouvoir de choix, et, le reste, de le laisser à l'Autre. C'est au point que Epitecte formule que Zeus lui-même ne peut rien sur la *proairesis* du sujet. C'est ce qui, en l'homme, est foncièrement soustrait à toute contrainte. Comme le dit à peu près Epitecte: *tu me mettras aux fers, mais c'est ma jambe que tu chargeras de chaînes. Quant à ma proairesis, Zeus lui-même ne peut pas la dominer.* Voilà ce qu'il avait inventé, c'est-à-dire un point hors d'atteinte. Ce n'est pas le moi, comme on s'avance parfois à le traduire, c'est un point inatteignable, un dieu hégémonique, qui sépare le sujet de tout le reste, qui le met hors prise de l'Autre. C'est ce dont l'Autre ne peut pas jouir, ce dont l'Autre ne peut jouir en aucun cas.

C'est ce qui fait la justesse de Lacan d'introduire, très rapidement, comme ça, Epitecte chez Sade - chez Sade qui s'en va. Ca lui gâche sa jouissance. Mais, comme le dit Lacan, l'expérience sadienne, ce n'est pas simplement de dicter sa loi à un sujet, ce n'est pas seulement, selon son expression, *d'accaparer une volonté*, mais c'est de s'installer au plus intime du sujet. C'est là qu'il prend l'exemple de la pudeur, dans la mesure où il y a avec la pudeur une résonance immédiate dans le sujet à ce que fait l'Autre. La pudeur, c'est là où précisément le sujet est sans défense devant les atteintes de l'Autre: il suffit que cet Autre soit impudique devant lui pour que sa pudeur soit violée. Et donc, à situer les choses dans cette dimension, il n'y a pas le refuge de la *proairesis*. Au plus intime de lui-même, le sujet est à la place de l'Autre. Il n'est pas coupé de l'Autre, il est au lieu de l'Autre.

On voit donc là que le stoïcisme est l'effort, le jeu, de s'absenter du lieu de l'Autre, de se placer là où le sujet est hors d'atteinte, dans une sorte de point de mêmeté absolu. Est-ce que c'est un mode de jouissance? On peut dire que le sujet stoïcien jouit de la séparation d'avec l'Autre, et aussi d'avec la séparation d'avec son propre corps, puisque *cette jambe chargée de chaînes, je te la laisse volontiers, ça ne me gêne en rien là où je suis.* Mais en même temps, comme on le voit par cet exemple, c'est livrer entièrement la substance jouissante à l'Autre, c'est le laisser faire puisque ça ne compte pas. C'est une ascèse de désinvestissement, et c'est pourquoi Lacan, à un moment donné, avait pu qualifier le stoïcisme de masochisme, plus exactement de masochisme politisé, puisque ce n'est pas un masochisme clinique mais plutôt une conduite dans la cité au moment où l'on peut s'attendre à tout.

On pourrait rassembler ce qui concerne le dandy comme le stoïcien dans la rubrique des conduites d'impassibilité. Resterait à voir si on ne devrait pas y ajouter le psychanalyste, mais ne nous arrêtons pas à ça pour l'instant. Impassibilité dans la mesure où il s'agit de trouver le truc pour ne pas pâtir et arriver à mettre hors jeu la jouissance. Ces conduites d'impassibilité, ce sont, si l'on veut, des éthiques de célibataire, dont Lacan dit, précisément dans *Télévision*, qu'elles prennent au pied de la lettre le non-rapport à l'Autre. On pourrait d'ailleurs discuter si Montherlant en est exempt, en dépit de son roman des *Célibataires*.

Nous sommes conduits à ça par les exemples que j'amène dans ce chemin que je suis là, et qui est un peu primesautier pour vous changer de la première partie de l'année. Nous sommes conduits à ça avec ce type de références, à savoir qu'avec la jouissance il y a péril en la demeure. C'est sans doute ce que Freud a amené avec l'*Au-delà du principe du plaisir*, dont

Lacan fait, dans *L'Envers de la psychanalyse*, le point de rebroussement de la découverte freudienne. Cet au-delà, on le sait, ça concerne toujours ce qui est une rupture d'équilibre. Ca peut commencer gentiment à la chatouille, et puis ça finit, comme dit Lacan, à la flambée à l'essence, en passant par la flagellation. Ca concerne, si l'on peut dire, toutes ces conduites de gêne.

Cet au-delà, Lacan l'a d'abord célébré comme une transgression. C'est ça qui fait le centre de son *Séminaire VII, L'Ethique de la psychanalyse*. C'est la célébration de l'au-delà du principe du plaisir comme transgression. Ca se présente comme une éthique de la transgression, comme si - et l'exemple même d'Antigone y porte - il fallait une volonté héroïque pour aller au-delà, alors que les pourceaux sont retenus dans l'enclos du principe du plaisir. C'est ainsi que la jouissance apparaît dans ce *Séminaire* comme un château de Sade. Lacan la présente, page 247, *"comme enfouie dans un champ central, avec des caractères d'inaccessibilité, d'obscurité et d'opacité, dans un champ cerné par une barrière qui en rend l'accès au sujet plus que difficile"*. Il y a donc comme une éthique qui vient célébrer la transgression. Ce faisant, Lacan est dans la veine de Bataille, de Klossowski, etc.

On peut dire que l'imaginaire est déjà là conçu comme faisant barrière à cette jouissance d'au-delà du principe du plaisir. Déjà dans ce *Séminaire VII*, l'imaginaire n'est plus la dimension par excellence de la jouissance, mais au contraire une forme éminente de la barrière que constitue le principe du plaisir. Et c'est pourquoi Lacan est amené de toute nécessité à signaler là la fonction du beau comme dernière barrière qui empêche d'accéder à l'au-delà du principe du plaisir - le beau comme point extrême de l'imaginaire empêchant l'accès à ce lieu reculé.

Bien sûr, cette éthique-là, Lacan la fera pâlir. Dans *L'Envers de la psychanalyse*, on peut même dire qu'il en dénonce la fiction. L'au-delà du principe du plaisir, ça se fait tout seul tout le temps. Pas la peine d'en faire une éthique. C'est constamment que la jouissance déborde le principe du plaisir et en viole la règle.

Ce que nous verrons la fois prochaine, c'est comment tout ça développe les conséquences du partage du symbolique et de l'imaginaire. C'est finalement parce que Lacan a dû séparer le sujet et le moi que la jouissance a présenté pour lui cet obstacle épistémologique que je dis, c'est parce que, d'un côté, il a fabriqué un sujet toujours plus vide et finalement insubstantiel, et que, de l'autre côté, il a laissé ce complément de jouissance qui lui a fait difficulté à le loger.

A la semaine prochaine.

SILET **XII**

Jacques-Alain Miller

Cours du 15 mars 1995

Je vous ai figuré les modes de jouissance avec l'amusement que cette figuration comporte. Il s'agit aujourd'hui de situer ce qui fonde cette figuration, et qui est, pour le dire d'une façon ramassée, la conjonction du mode de jouissance et de la répétition. Pour réaborder cette question, non pas au niveau des figures, mais des concepts, je propose de partir de la série des quatre concepts fondamentaux que Lacan a énoncée dans son *Séminaire XI* - *Séminaire* où il se proposait de résumer l'acquis des dix premières années de son enseignement afin d'ouvrir à la suite.

Ces quatre concepts fondamentaux sont une sélection que Lacan a opérée sur l'oeuvre freudienne et qui sont tous les quatre des concepts énoncés par Freud. Les a-t-il sélectionnés pour les maintenir? Ma réponse est négative. Il les a énoncés - c'est ainsi que je le conçois aujourd'hui - afin de les réduire, afin de démontrer qu'une même structure y est à l'oeuvre, et qui conduit, sinon à les abandonner, du moins à les surclasser par le fait de les rapporter à une structure qui leur est commune. Cette série est la suivante: l'**inconscient, la répétition, le transfert**, la [redacted]. Cette sélection spéciale que Lacan a ainsi opérée sur l'oeuvre de Freud, a pour but de réduire la conceptualisation freudienne à la sienne. C'est ce que je vais m'efforcer de montrer aujourd'hui.

Cette sélection, réduite à quatre termes, met premièrement en valeur une disjonction apportée comme nouvelle et explicitée en tant que telle, à savoir la disjonction de la **répétition** et du **transfert**. C'est ainsi que Lacan peut énoncer, semble-t-il sans ambiguïté, page 34 du *Séminaire XI*: *"Je dis que le concept de répétition n'a rien à faire avec celui du transfert."* En dépit de ce qu'il réévoque des affinités du transfert et de la répétition dans l'oeuvre de Freud et dans l'expérience analytique, en dépit de tout ce qui fait la relation des phénomènes du transfert avec ceux de la répétition, il énonce une disjonction radicale de ces deux concepts - disjonction ouvrant à la définition du transfert à partir du sujet supposé savoir qui se trouve absente de toute définition de la répétition.

La formule que je vous ai donnée figure dans la partie du *Séminaire XI* qui concerne la répétition, et, dans la partie qui concerne le transfert, elle est en quelque sorte répétée, page 131: *"le transfert, comme mode opératoire* [il faut entendre ici mode opératoire dans la relation analytique], *ne saurait se suffire de se confondre avec l'efficace de la répétition."* Lacan tranche là avec ce qui dans la littérature analytique conduit à rapporter le transfert à la répétition. Nous avons donc une première disjonction, explicite et nouvelle, entre transfert et répétition.

Mais une seconde disjonction est à l'oeuvre dans cette sélection : la disjonction entre **répétition et** [redacted]. Cette seconde disjonction est, elle,

destinée dans l'enseignement de Lacan à se refermer, puisque le progrès de cet enseignement conduira au contraire à identifier toujours davantage répétition et pulsion.

Voilà donc, aujourd'hui, mon point de départ, à savoir cette double disjonction: répétition et transfert, répétition et pulsion - la première se creusant toujours davantage, et la seconde vouée à se refermer, comme en deux destins opposés. Là, il n'est pas question de figures mais de concepts. C'est plus austère que la dernière fois. Essayons pourtant de cerner la différence qui est établie par Lacan entre répétition et transfert, et ce par rapport à l'inconscient.

Pour simplifier cette disjonction, je dirai que Lacan a situé d'emblée la répétition du côté du symbolique, le transfert du côté de l'imaginaire, et que, dans sa série des quatre concepts, il n'a fait, en premier abord, que rendre explicite cette opposition.

Considérons d'abord le transfert. Le point de départ que choisit Lacan dans ce *Séminaire XI*, c'est de situer le transfert comme résistance. C'est ce qu'il formule explicitement, page 119, quand il fait du transfert *"le moyen par où s'interrompt la communication de l'inconscient, par où l'inconscient se referme"*. C'est dire qu'il nous invite à considérer le transfert comme un mode de résistance à l'inconscient, et donc à établir une forme de disjonction entre le transfert et l'inconscient - la double barre étant ici ce par quoi j'exprime cette opposition en quelque sorte dynamique entre ces deux concepts:

transfert // inconscient

Cette définition du transfert comme résistance à l'inconscient n'est pensable qu'à la condition de définir **l'inconscient** à partir d'une possibilité de fermeture. Et c'est ce qui anime ce *Séminaire:* la tentative de cerner l'inconscient dans une structure temporelle qui est de battement entre ouverture et fermeture. C'est ce qui est posé d'emblée dans la définition du premier de ces quatre concepts - cette définition d'ouverture et de fermeture étant justement faite pour donner lieu à la définition des trois autres.

Par rapport à cette structure temporelle binaire, le transfert est situé du côté de la fermeture. Il y a là une sorte de paradoxe, que Lacan mentionne, dans la mesure où ce transfert était classiquement assigné à la possibilité même de l'interprétation de l'inconscient. Néanmoins, Lacan, dans ce *Séminaire XI* visant les concepts fondamentaux de la psychanalyse, assigne le transfert du côté de la fermeture de l'inconscient.

Cela ne fait qu'expliciter les présupposés, les origines de son enseignement, où le transfert, loin d'être considéré comme un mode d'accès à l'inconscient, a toujours été situé comme une fermeture. Pour s'en convaincre, il suffit de se référer à ce qui précède son manifeste de "Fonction et champ de la parole et du langage", à savoir son texte de "Intervention sur la transfert" qui s'efforce de tirer la leçon des avatars du cas Dora chez Freud.

Ce texte - reprise écrite d'une contribution *ex tempore* - met tout l'accent sur la dialectique symbolique de ce cas d'hystérie. C'est seulement à sa fin que Lacan pose la question de savoir ce qu'est ce transfert. Il y répond en

situant le transfert par rapport à la dialectique du cas, et comme un moment de stase, un moment d'immobilisation de cette dialectique: *"Même quand le transfert se trahit sous un aspect d'émoi* [c'est-à-dire sous un aspect d'affect], *il ne prend son sens qu'en fonction du moment dialectique où il se produit."*

C'est dire que d'emblée, au départ de son enseignement, et même en-deçà de ce départ, à son origine, il situe le transfert au regard de la dialectique symbolique, et comme un moment de stagnation de celle-ci. C'est la définition du transfert qu'il donne alors: *"apparition, dans un moment de stagnation* [de la dialectique], *des modes permanents selon lesquels le sujet constitue ses objets."* C'est dire que d'emblée il situe le transfert comme en opposition à la dynamique dialectique qui est essentiellement mobile, et comme l'apparition, dans l'expérience, d'une permanence qui relève de l'objet, de la constitution subjective de l'objet.

Ce que d'emblée il a situé comme stagnation de la dialectique symbolique, c'est ce qui se retrouve dans ce *Séminaire XI* sous les espèces d'une fermeture de l'inconscient. C'est dire que d'emblée le transfert a été situé par lui dans le registre imaginaire, dans le registre où l'objet est corrélatif du moi, sur la diagonale du carré de l'analyse qu'il explicitera un peu plus tard. Par là, il lie le transfert à la libido relative à la relation du narcissisme du moi et de la relation d'objet. C'est ce qui d'ailleurs le conduit, au départ de son enseignement, à accepter le concept du contre-transfert, dans la mesure où ce contre-transfert renvoie aux inerties du moi de l'analyste.

Parler de stagnation concernant le transfert, c'est le rapporter à la dynamique de la dialectique symbolique qui à la fois lui donne son sens et est capable de le surmonter. On peut donc dire qu'une des conséquences de la disjonction entre l'imaginaire et le symbolique, où Lacan reconnaît lui-même le point de départ de son enseignement proprement dit, assigne le transfert à l'imaginaire.

Dans son *Séminaire XI,* où il énumère cette séquence de quatre, c'est ce qu'il reprend d'un côté, puisqu'il situe le transfert comme fermeture de l'inconscient, c'est-à-dire comme une réécriture de la stagnation de la dialectique. Mais, en même temps, quelque chose ici change, et ce dans la mesure où Lacan définit cette fois le transfert par *"la mise en acte de la réalité de l'inconscient".* Qu'est-ce que veut dire cette formule? - sinon que la stagnation transférentielle ne ressortit pas de l'imaginaire mais de la réalité de l'inconscient. Là, le terme de *réalité* est fait pour s'opposer au terme d'*imaginaire,* est fait pour marquer que le transfert n'est pas de l'ordre de cet illusoire imaginaire. Le terme de *réalité* est fait pour s'opposer à l'imaginaire, et, ce qui le leste, c'est le vocable de *sexuel.* Le sexuel, tel que Lacan le construit dans son *Séminaire XI,* n'est pas de l'ordre imaginaire.

Si néanmoins le transfert comme mise en acte de la réalité de l'inconscient constitue une fermeture de l'inconscient, alors il faut supposer - et c'est ce que Lacan développe dans ce *Séminaire* - qu'il y a une antinomie entre l'inconscient et sa réalité sexuelle. C'est en tout cas ce que je propose pour lire ce *Séminaire XI:* il y a à la fois une antinomie entre l'inconscient et sa réalité sexuelle, et la nécessité d'un concept médiateur entre ces deux termes.

Ce concept médiateur, pour le dire en termes freudiens, c'est la libido - la

libido que Lacan s'efforce de situer à la jonction de l'inconscient et de sa réalité sexuelle. Au fond, il y a constamment, chez Lacan, la nécessité d'un tel concept médiateur. Il le trouve chez Freud sous les espèces de la libido et il le reprend sous les espèces du désir. Avec le concept du désir, il traduit le concept freudien de libido comme étant à la jonction de l'inconscient et de la réalité sexuelle. D'un côté, il montre le désir lié au champ de la demande, lié au signifiant - là peuvent se présentifier toutes les syncopes de l'inconscient -, et, d'un autre côté, il montre le désir joint à la réalité sexuelle. C'est ainsi qu'apparaît le désir dans cette série de quatre concepts, non pas au premier plan mais au second, et comme un concept médiateur, un concept qui permet de joindre l'inconscient et la réalité sexuelle.

Après avoir situé de façon esquissée le concept du transfert, venons au concept de la répétition. Le concept de la répétition, dans ce *Séminaire XI*, apparaît lié d'une façon essentielle à l'ouverture de l'inconscient et non pas à sa fermeture comme c'est le cas pour le transfert. C'est au point que Lacan peut dire, page 48, que *"la constitution même du champ de l'inconscient s'assure du* Wiederkehr*"*, c'est-à-dire du retour. Lacan dit que ce qui fait preuve de l'inconscient, c'est le retour des mêmes signifiants. Dès lors, on s'assure de la présence et de l'efficace de l'inconscient dans la répétition, dans l'effet de répétition. La répétition apparaît située du côté de l'ouverture de l'inconscient, alors que le transfert apparaît situé du côté de sa fermeture.

Dans l'enseignement de Lacan, la réflexion sur l'automatisme de répétition a une place essentielle concernant la définition même de l'inconscient - ce qui n'est pas le cas du transfert. On peut dire que la répétition est au principe de la définition lacanienne de l'inconscient. L'inconscient structuré comme un langage veut dire - je vous renvoie à la page 24 du *Séminaire XI* - que la structure linguistique *"donne son statut à l'inconscient"*, dans la mesure où cette structure permet de situer et de penser l'opération autonome du jeu combinatoire des signifiants, et ce, comme le dit Lacan, d'une façon présubjective. En ce sens, la répétition des mêmes signifiants précède le sujet. C'est ce qui fait du langage, et de la répétition comme répétition des mêmes signifiants, la condition même du sujet de l'inconscient.

Certes, dans le *Séminaire XI*, Lacan prend soin de distinguer le sujet de l'inconscient et la répétition - le sujet se manifestant comme un achoppement, une défaillance, une fêlure, une discontinuité, une vacillation dans cette répétition. Pour qu'il se manifeste, il est nécessaire qu'il y ait d'abord la répétition. Ca ramène aussi bien aux origines de l'enseignement de Lacan. On trouve, dans "Le séminaire sur *La Lettre volée*", la répétition mise en valeur comme répétition intersubjective. On voit les sujets être déterminés par la répétition, le déplacement des signifiants. La démonstration vise à constituer la répétition dans l'ordre symbolique, par opposition au transfert qui est d'ordre imaginaire.

Dans sa construction de son "Séminaire sur *La Lettre volée*", Lacan démontre ce qui est la syntaxe signifiante de la répétition: la répétition est de part en part symbolique. Quand il se rapporte explicitement à l'automatisme de répétition, c'est pour marquer que cet automatisme est à proprement parler la valeur de la mémoire freudienne, la valeur de cette remémoration seulement concevable dans l'ordre symbolique, c'est-à-dire chargée de toute l'histoire du sujet. Et c'est en rapport à cette répétition

symbolique qu'il situe le désir freudien comme indestructible, comme situé dans la chaîne symbolique qui a ses exigences propres.

On peut dire qu'aux origines de son enseignement, Lacan fait de l'inconscient seulement une phrase répétitive qui obéit aux lois de la détermination symbolique. Là, nous avons une opposition frontale entre répétition et transfert: le transfert étant d'ordre imaginaire, étant stagnation libidinale, et l'inconscient étant chaîne symbolique qui se répète selon l'exigence de sa syntaxe. Nous en avons l'écho dans le *Séminaire XI* qui tire les leçons des dix premières années de l'enseignement de Lacan.

Néanmoins, Lacan n'a jamais manqué de souligner le lien de la répétition à l'objet comme objet perdu. Cette référence accompagne toutes ses définitions du concept de la répétition. Il n'a pas cessé de situer la répétition comme un effort pour retrouver l'objet foncièrement perdu. Il n'a pas cessé de mettre, à l'origine de la répétition symbolique, la perte de l'objet. On peut dire que c'est d'une réflexion sur ce qu'est la perte de l'objet que sont venus les remaniements de son enseignement.

L'objet perdu est au départ pensable à partir du binaire fondamental du signifiant, dont un des exemples majeurs est donné par l'épisode du *Fort-Da,* par la jaculation signifiante qui accompagne la présence et l'absence, l'apparition et la disparition de l'objet. En un sens - et c'est le premier que distingue Lacan - cette historiette montre l'objet naturel annulé par le signifiant, et de ce fait purement et simplement asservi au symbole. C'est en ce sens que Lacan peut développer le caractère symbolique de la répétition. Le signifiant annule ce qu'est l'objet, la satisfaction qu'il peut donner, et remplace cette satisfaction par la répétition signifiante. On a, comme condition de la répétition, un zéro - le zéro de la satisfaction naturelle que pourrait donner l'objet. C'est ce que Lacan appelle, au début de son enseignement, *le point zéro du désir.*

C'est là le thème central des remaniements qu'il apportera à ce concept de la répétition. En effet, le *Séminaire XI* ne se contente pas d'exposer le concept de la répétition, mais introduit précisément un clivage de la répétition. Au fond, le *Séminaire XI,* il montre qu'il y a répétition et répétition. Pour cela Lacan a recours à la différence entre *automaton* et *tuché* chez Aristote. S'il utilise cette référence, c'est pour introduire un clivage dans la répétition, c'est-à-dire pour réduire ce qu'il appelait jusqu'alors répétition à n'être qu'*automaton,* retour, insistance des signes.

Au fond, jusqu'au *Séminaire XI,* il pouvait paraître que la répétition voulait dire purement et simplement la rature de l'objet, et que tout ce qui était d'ordre naturel, réel, donné au départ, était passé au symbolique, sans reste. Mais ce que signale le *Séminaire XI,* c'est que la relation de la répétition à l'objet n'est pas de simple annulation. Si l'objet est perdu, annulé, raturé, il reste que la répétition continue de le viser, et que, le visant, elle le rate. De ce fait, on peut dire que cette répétition va à la rencontre d'un réel qu'elle rate.

C'est là une transformation profonde du concept de répétition que Lacan illustre en se référant au concept du traumatisme chez Freud, et en en faisant le concept freudien de l'inassimilable au signifiant. C'est là le moteur de la répétition dans le *Séminaire XI*: la répétition, toute symbolique qu'elle soit, apparaît déterminée par le traumatisme comme réel. Ça modifie de fond en comble le concept de répétition. La répétition comme

automatisme est dès lors resituée comme évitement, en même temps qu'appel, d'une rencontre avec le réel initial, celui du traumatisme.

Ce réel initial - pour lequel Lacan se repère sur le traumatisme au sens de Freud -, il apparaît au niveau du sexuel. C'est ce vocable de *sexuel* qui, en définitive, fait la jonction avec le concept du transfert. A l'intérieur même de la disjonction entre répétition et transfert, entre fonction symbolique et stagnation imaginaire, il y a un élément commun qui est ce rapport au réel sexuel. La disjonction de la répétition et du transfert n'est donc pas le fin mot du *Séminaire XI*. Au contraire, cette disjonction n'est faite que pour souligner ce qu'il y a de commun entre répétition et transfert. C'est pourquoi Lacan peut dire du transfert qu'il y a en lui une relation au réel, et non pas seulement à l'illusion. C'est ce qu'il formule à la va-vite, page 54 du *Séminaire XI*, en disant que *"cette ambiguïté de la relation en cause dans le transfert, nous ne pouvons arriver à la démêler qu'à partir de la fonction du réel dans la répétition"*.

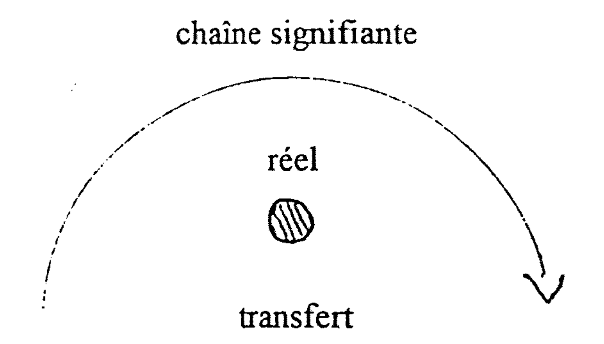
Sans doute, dans le transfert, les choses ne sont pas claires. Dans le transfert un élément illusoire se mêle au réel, mais l'invitation de Lacan est de penser ce dont il s'agit dans le transfert à partir de la répétition en tant qu'elle a affaire au réel. Dans ce *Séminaire XI*, la répétition n'est pas seulement répétition automatique des signifiants. C'est une répétition qui a valeur d'évitement du réel comme sexuel.

Au regard de la répétition ainsi définie, le transfert est alors mise en acte de la réalité sexuelle, de telle sorte qu'il apparaît alors comme la *tuché* de la répétition. Ce que la répétition est vouée à rater sempiternellement se trouverait être mis en acte dans le transfert. La disjonction de la répétition et du transfert dissimule alors une conjonction plus secrète. En effet, la répétition, c'est la déception continuée de la rencontre avec l'objet *a*, tandis que le transfert présentifie cet objet *a*. Et donc, en dessous de la disjonction des deux concepts freudiens de la répétition et du transfert, Lacan découvre une conjonction plus secrète, à savoir que ces deux concepts s'articulent à l'objet: la répétition comme le ratant - elle ne le rate que parce qu'elle le vise -, et le transfert comme le présentifiant.

C'est là donner une tout autre valeur à ce que Lacan percevait auparavant comme la stagnation imaginaire. Ce qu'il appelait stagnation imaginaire se découvre comme permanence du réel, à la même place, en dépit de la dynamique dialectique du signifiant. Disons que cette translation traduit le passage de la jouissance de l'imaginaire au réel. C'est de cela dont il est question dans le *Séminaire XI*.

Certes, Lacan se garde de prononcer ce terme de *jouissance* quand il parle de la répétition. Néanmoins, quand il évoque le réel à quoi s'accorde la répétition pour le rater, c'est-à-dire le réel traumatique, le terme qu'il garde en réserve est en fait celui de *jouissance*. Ca se découvre lorsqu'il peut parler, page 60 du *Séminaire XI*, de l'épisode du *Fort-Da* où le signifiant semble annuler l'objet, comme d'une *"automutilation à partir de quoi l'ordre de la signifiance va se mettre en perspective"*.

Avec ce terme d'*automutilation*, il indique le schéma qui est pour lui impliqué du rapport de la répétition et du transfert. La répétition comme automatisme est équivalente à une chaîne signifiante, qui à la fois élude et désigne la place centrale du réel que le transfert met en acte:



Ce schéma où je corrèle la répétition et le transfert, c'est le schéma même de la pulsion que Lacan propose à la fin des *Quatre concepts fondamentaux.* On peut dire qu'il est ce à quoi tend l'ensemble de ce *Séminaire.*

Certes, ce *Séminaire XI* ne déploie pas le concept de la jouissance. Ce qui vient à la place, c'est le concept du sexuel. La répétition apparaît comme la fonction symbolique qui évite la mauvaise rencontre avec le sexuel. Elle se poursuit avec son automatisme sans jamais le rencontrer. Le transfert, au contraire, est comme la présentification en court-circuit de cette réalité sexuelle. Et la [redacted] apparaît comme l'articulation de la répétition et du transfert, c'est-à-dire comme une répétition signifiante dont le produit est une jouissance.

Au fond, cette série de quatre concepts, que Lacan présente d'une façon alignée - chacun de ces concepts étant différent de l'autre -, elle est faite en définitive pour se nouer sur le même schéma. Et le schéma qui les noue est apte à traduire le concept de l'inconscient en tant qu'il est animé par une pulsation liée à la réalité sexuelle. L'**inconscient** apparaît comme divisé entre l'automatisme de répétition et la présentification de la réalité sexuelle - ce que résume cette traduction de Lacan comme étant en définitive la relation du sujet avec l'objet: ($ <> a), relation du sujet de l'inconscient avec la jouissance présente dans la réalité sexuelle.

Si on lit *Les Quatre concepts fondamentaux,* on s'aperçoit que cette série freudienne des quatre concepts est faite pour aboutir en définitive au schéma de l'aliénation et de la séparation, c'est-à-dire à une présentation de la psychanalyse à partir de la relation entre le sujet de l'inconscient et de l'objet *a.* Au fond, la démonstration qui est à l'oeuvre dans ce *Séminaire,* c'est la démonstration de la similarité de structure entre les différents concepts freudiens. Ces quatre concepts de Freud, on peut en rendre compte par le rapport d'ouverture et de fermeture, d'aliénation et de séparation, entre le sujet et l'objet. C'est pourquoi Lacan peut dire que la place du réel va du trauma au fantasme, que le fantasme est l'écran qui dissimule ce qui est déterminant dans la fonction de la répétition, et qu'il peut donc élaborer, à la place de ces quatre concepts, l'objet de la psychanalyse.

Ce qui s'accomplit dans le *Séminaire XI,* c'est la démonstration que les quatre concepts princeps de Freud sont susceptibles de se réduire à un schématisme unique, et que ce schématisme repose sur la conjonction et la

disjonction du sujet de l'inconscient et de l'objet *a*. C'est en quoi, à partir de ce *Séminaire*, Lacan ne prendra plus pour thème les concepts freudiens. Pendant les dix premières années de son enseignement, c'est ce qu'il a fait. Chacun de ses *Séminaires* se centre sur un grand texte de Freud. Mais, à partir de ce *Séminaire XI*, de ce résumé structural qu'il apporte, Lacan n'aura plus cette référence privilégiée à un texte de Freud. Il aura au contraire démontré de quelle façon il verse les concepts freudiens dans des mathèmes inédits jusqu'alors.

Ce que commente ce *Séminaire XI*, c'est au fond l'antinomie du sujet et de la jouissance. L'inconscient, lui, il est centré sur le sujet comme sujet barré, c'est-à-dire comme ce qui appelle un complément d'être. Définir l'inconscient comme sujet barré, c'est dire qu'il appelle un complément d'être. La répétition, elle, est avant tout amenée comme clivage de *automaton* et *tuché*, c'est-à-dire comme clivage du signifiant et du réel. Le transfert est conçu comme court-circuit qui donne accès à la réalité sexuelle. Et quant à la pulsion, elle témoigne du forçage du principe de plaisir, et du fait qu'il y a une jouissance au-delà de ce principe.

Lacan nous a donné successivement trois réécritures distinctes du concept freudien de la libido. Premièrement - et ça a été pour lui un véritable obstacle épistémologique -, il a situé la libido dans le registre de l'imaginaire. Il a situé la libido à partir de la réversibilité entre le narcissisme et la relation d'objet. Et c'est pourquoi il a vu avant tout cette libido sous les espèces de la stagnation par rapport à la dialectique symbolique.

Deuxièmement, il a tenté de situer la libido comme concept freudien dans le registre du symbolique. Il en a fait alors le désir. La théorie du désir chez Lacan, c'est la réécriture du concept freudien de libido en fonction du registre du symbolique. Et ça conduit à l'équivalence du désir et du sens, exactement du sens métonymique. Le désir est conçu comme le sens courant sous l'articulation signifiante sans jamais paraître en tant que tel: (-)*s*.

Enfin, troisièmement, il a donné une réécriture de la libido en tant que jouissance qui est du registre du réel.

On peut remarquer que dans ces trois avatars de la libido, Lacan n'a jamais manqué de préserver la liaison de la libido avec l'instinct ou la pulsion de mort. Premièrement, quand il fait de la libido un terme du registre imaginaire, il ne manque pas de souligner ce qui s'attache d'agressivité à l'objet libidinal. L'intention agressive qu'il souligne est pour lui la marque de l'instinct de mort, par exemple dans l'objet du stade du miroir.

Deuxièmement, quand il fait de la libido le désir dans le registre symbolique, il souligne l'annulation de l'objet par le signifiant, et il considère que par là la mort entre dans la vie par l'opération du signifiant. Il y voit encore la raison de la pulsion de mort.

Troisièmement, quand c'est dans le registre du réel qu'il rend compte de la libido freudienne, il souligne que la jouissance va contre le principe du plaisir, qui est principe de survie, de telle sorte que la jouissance va, elle, dans le sens de la mort et de la destruction. C'est pourquoi il privilégie ce que j'ai rappelé la dernière fois, à savoir l'introduction sadienne de la jouissance.

Voilà une cartographie que nous propose ce que nous appelons l'enseignement de Lacan quant à la jouissance. Il est certain que Lacan a abordé les rapports du signifiant et de la jouissance de beaucoup de façons avant de les dégager en toute clarté. Par exemple, la seconde partie de sa "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache", qui porte sur la doctrine du ça freudien, a pour objet, pour thème, de confronter le sujet et la jouissance sous les espèces du signifiant et de la pulsion. C'est ainsi que dans ce texte Lacan met en rapport le morcellement de la combinatoire inconsciente et la décomposition de la pulsion. C'est ainsi qu'il peut mettre en rapport le sujet quant à sa place originelle avec l'annulation ou le néant de ce qu'il appelle la Chose. C'est un effort pour situer le sujet par rapport à la jouissance.

Mais c'est dans *L'Envers de la psychanalyse* que se fait limpide la confrontation du signifiant et de la jouissance. Ce *Séminaire XVII* est fait pour présenter ce qui est en quelque sorte la pointe de ce schéma quaternaire que je vous ai figuré tout à l'heure. C'est un *Séminaire* qui articule la conjonction de la répétition et de la pulsion. Ce que Lacan appelle *savoir* dans ce *Séminaire XVII,* c'est au fond la transcription de la fable freudienne de la répétition. Ce qu'il appelle le savoir, c'est la répétition en tant qu'elle a rapport avec la jouissance. Il élabore là - et en laissant de côté toutes les précautions - la relation foncière, intime, de la répétition et de la pulsion. Il dit que la répétition n'est pensable, n'a de valeur, qu'à partir de la jouissance de la pulsion. C'est le thème de ce *Séminaire.*

D'un côté, sans doute, il fait de la jouissance une certaine limite du savoir, comme il pouvait, dans le *Séminaire XI,* faire de la répétition la chaîne signifiante ratant toujours le réel. Mais ça n'est que pour réaffirmer que la répétition est fondée sur la jouissance, et que tout l'appareil signifiant de la répétition, ou du savoir, ne s'insère pour l'être humain que par le biais de la jouissance.

C'est ainsi que prend sa valeur le terme qu'il introduit dans ces années-là, celui de *plus-de-jouir.* Que veut dire le plus-de-jouir? - sinon que le signifiant sans doute annule l'objet naturel, annule la satisfaction de cet objet, le transmue en symbole, mais qu'en même temps il y a un reste. C'est ce reste qui était méconnu dans les débuts de l'enseignement de Lacan, et c'est ce reste qu'il appelle le plus-de-jouir. Lacan ne dément pas l'opération d'annulation du signifiant, mais il ajoute que cette annulation laisse un reste, et, ce reste, il l'appelle le plus-de-jouir.

Dire que c'est un reste, c'est déprécier les vocables de *forçage* ou de *transgression* que, encore dans son *Séminaire* de *L'Ethique de la psychanalyse,* il liait à la jouissance. Comme il le dit dans le *Séminaire XVII, "on ne transgresse rien, se faufiler n'est pas transgresser".* On ne transgresse rien dans la mesure où, de toute façon, il y a un reste, un reste qui est la condition même de la chaîne signifiante. C'est en quoi ce qui nécessite la répétition est ce plus-de-jouir que le signifiant ne parvient pas à annuler. En ce sens, la répétition, elle n'est pas seulement ratage du réel, comme Lacan l'articulait dans le *Séminaire XI,* mais recherche de jouissance. C'est en quoi la répétition elle-même n'est pas l'expression du principe de plaisir, mais va en elle-même contre la vie. C'est là le déplacement qui, de la répétition comme expression du principe du plaisir, fait l'articulation même de la pulsion de mort.

A cet égard, la répétition, elle répercute à la fois la symbolisation de la

jouissance et son annulation, mais aussi la perte de jouissance. C'est ce qui fait son ambiguïté. C'est aussi ce qui permet à Lacan de dire à la fois que le savoir est moyen de jouissance - ce dont j'ai fait le titre d'un chapitre de ce *Séminaire XVII* - et que la vérité est soeur de jouissance. Dire que le savoir est moyen de jouissance, c'est dire que tout en travaillant à son articulation, le savoir produit et répercute continuellement la perte de jouissance, et qu'ainsi la jouissance court sous le signifiant. Dès lors, cette jouissance qui court sous le signifiant, elle est équivalente au sens. C'est ce qui fera à Lacan parler de *joui-sens*, au sens de sens joui. Dès lors, la vérité comme sens du signifiant, elle apparaît parente de cette jouissance métonymique.

Lacan faisait auparavant équivaloir le sens et le désir, alors que cette nouvelle définition de la répétition fait équivaloir le sens et la jouissance. C'est pourquoi il peut dire, dans ce *Séminaire XVII*, que la jouissance c'est le tonneau des Danaïdes, que c'est ce qui se trouve toujours fuir comme le sens sous le signifiant. Dans son introduction à l'édition allemande des *Ecrits* - texte que vous trouvez dans le numéro 5 de *Scilicet* -, c'est précisément à partir du tonneau des Danaïdes qu'il essaye de conceptualiser le sens du sens.

Eh bien, je vais m'arrêter pour aujourd'hui sur ce parcours, et j'essayerai de vous l'éclaircir un peu la prochaine fois.

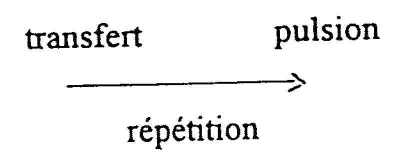
SILET

XIII

Jacques-Alain Miller
Cours du 22 mars 1995

Qu'est-ce que c'est qu'un mode de jouissance ? C'est un concept par lequel on cerne, on tente de cerner, le noeud de la répétition et de la pulsion. Voilà la définition approchée que je propose après le commentaire que je vous ai donné la semaine dernière. Par mode de jouissance, on désigne ce fait que le sujet a tendance à jouir toujours de la même façon.

Pour situer la valeur d'os que le mode de jouissance représente dans la pratique, je suis parti, la dernière fois, de la série conceptuelle que Lacan a sélectionnée dans l'oeuvre de Freud, c'est-à-dire l'inconscient, la répétition, le transfert, et la pulsion. J'ai indiqué que la disjonction manifeste de la répétition et du transfert, qui est argumentée, s'accompagne de la conjonction, elle seulement esquissée, de la répétition et de la pulsion. Le concept de répétition se déplace du transfert à la pulsion:



La conjonction de la répétition et de la pulsion, la pensée de cette conjonction, elle anime l'enseignement de Lacan. Pour le dire en court-circuit, Lacan part d'une disjonction du signifiant et de la jouissance - j'emploie là ses termes et non ceux de Freud - et, s'il arrive quelque part, il arrive à une conjonction des deux, au moins à une articulation du signifiant et de la jouissance.

Je propose de nous repérer sur un concept que je n'ai pas mentionné mais qui est premier, à savoir celui d'inconscient. Dans l'exposition que Lacan donne dans son *Séminaire XI*, et qui m'interroge puisque c'est le premier de ses *Séminaires* que j'ai suivi - je m'interroge de savoir ce qui a eu lieu là et que je n'ai pas forcément perçu, ni au moment où ce *Séminaire* se proférait ni au moment où je l'écrivais -, il apparaît que le concept d'inconscient est - Lacan le montre et on ne se fait pas faute de le répéter - habité par une pulsation. L'inconscient du *Séminaire XI* est toujours à s'ouvrir et à se fermer. C'est donc une fonction temporelle de l'inconscient qui est là mise en valeur.

On n'est pas en peine de trouver les fondements de cette présentation aussi bien dans l'oeuvre de Freud que dans l'expérience analytique elle-même, à savoir qu'en dépit de l'écoute égale de l'analyste, ce qui se profère du côté du patient n'est pas d'un intérêt égal. Lacan l'avait après tout

d'emblée souligné en opposant la parole pleine et la parole vide. C'était déjà mettre en valeur la fonction temporelle de l'inconscient comme ouverture et fermeture.

Néanmoins, nous pouvons nous interroger sur la fonction temporelle que nous assignons tout naturellement à l'inconscient. Quelle est-t-elle? Cette fonction temporelle, d'après ce que nous avons appris de l'inconscient à partir de son découvreur, n'est pas ce qui vient au premier plan. Ce battement entre ouverture et fermeture n'est pas ce qui vient au premier plan. Ce qui nous vient, c'est bien plutôt d'assigner l'inconscient à une mémoire. Je vois là une opposition à définir l'inconscient comme mémoire et l'inconscient comme pulsation. En effet, définir l'inconscient comme mémoire, à y regarder de près, c'est tout le contraire que de le définir comme une pulsation. C'est le définir dans un statut de permanence invariable.

On pourrait dire que l'apport premier de Lacan a été de rénover le statut de l'inconscient comme mémoire en concevant cette mémoire sous une forme signifiante, comme une inscription indestructible et formant système. Un système, ça n'a pas une pulsation. Un système, c'est fait d'éléments qui vont ensemble tranquillement et qui sont co-présents les uns aux autres. C'est bien là la présentation que Lacan nous a proposée à plusieurs reprises de l'inconscient comme d'un texte hiéroglyphique. Ce sont les hiéroglyphes que nous trouvons sur les stèles, qui ne sont pas du tout pulsatoires mais au contraire plutôt hiératiques, et plutôt morts, puisque, mise à part la passion d'un certain nombre de sujets acharnés à les lire, il faut bien dire que nous nous en sommes passé fort bien - ce n'est pas d'une incidence constante sur ce que nous appelons notre vie quotidienne.

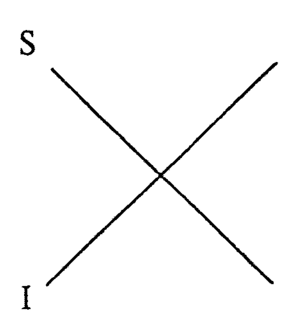
Au fond, cette référence si je puis dire égyptienne de l'inconscient, elle célèbre plutôt un certain hiératisme mortel. C'est écrit une fois pour toutes, et puis c'est nous qui éventuellement palpitons pour arriver à en entendre quelque chose - ce qui n'a jamais valeur que de supposition car nous ne savons pas, même quand nous arrivons à les lire, ce que ces signifiants-là faisaient comme émotion aux Egyptiens. C'est très différent que de concevoir l'inconscient lui-même comme une pulsation, puisque, la pulsation, ça évoque quelque chose de vivant, ça évoque un être animé d'une respiration.

En opposant l'inconscient comme mémoire et l'inconscient comme pulsation, je voudrais donc mesurer le nouveau de cette définition-là. Qu'est-ce qui fait pulsation pour l'inconscient? Je réponds que la définition de l'inconscient comme pulsation fait entrer, dans la définition même de l'inconscient, qu'il a rapport avec un élément hétérogène, et qui est néanmoins lié à lui - un élément hétérogène qui le bouche ou qui lui laisse le passage. Définir l'inconscient comme pulsation, ça suppose que l'on fait entrer, dans la définition de l'inconscient, cette barrière même qui l'ouvre et le ferme.

Je vais entrer maintenant dans le détail et essayer de m'expliquer là-dessus.

Si nous considérons, une fois de plus, les débuts de l'enseignement de Lacan, il nous apparaît qu'il n'a pas pu définir d'emblée l'inconscient sans le mettre en rapport avec un élément hétérogène, avec un élément d'une autre dimension qu'il a appelé, dans son langage, l'imaginaire. Mais, appelant cet

élément l'imaginaire, il ne définissait l'inconscient proprement dit qu'en lui donnant son statut à partir du symbolique, et comme opposé à l'imaginaire. C'est la valeur du schéma en croix, ou en Z, qui oppose le vecteur symbolique et le vecteur imaginaire. En schématisant ainsi l'expérience analytique, Lacan définissait l'inconscient exclusivement par la dimension symbolique comme site de l'inconscient, et comme rencontrant un obstacle, une interruption d'ordre imaginaire. La valeur de ce schéma était de montrer en quoi l'imaginaire interrompt le message, la communication proprement inconsciente entre le sujet et l'Autre:



Il faut voir que c'était déjà le schéma d'une pulsation : le message inconscient est bien en peine de circuler librement puisqu'il se trouve interrompu par l'axe imaginaire. Mais cette pulsation, au départ de l'enseignement de Lacan, n'était nullement à définir l'inconscient lui-même, puisque tout son accent était de marquer que l'inconscient proprement dit est d'ordre symbolique, que les interruptions qu'il peut subir lui sont extérieures, d'un autre ordre, et qu'elles relèvent de l'obstacle imaginaire. Le départ de l'enseignement de Lacan, tout en mettant en valeur que l'ordre symbolique est lié à l'ordre imaginaire, ne définit l'inconscient qu'à partir de l'ordre symbolique, donc pas du tout comme une pulsation, mais, au contraire, comme un vecteur invariable. C'est seulement à cette condition que Lacan a pu formuler que le symbolique est autonome, et que cela a pu passer pour être son enseignement proprement dit.

La thèse de l'autonomie du symbolique repose sur l'exclusion de l'interruption imaginaire comme extérieure. C'est ce que Lacan lui-même a mis en valeur de son enseignement en plaçant, en dépit de la chronologie, son écrit sur *La Lettre volée* comme le premier texte recueilli dans ses *Ecrits.* C'est un texte qui est fait pour affirmer, non pas la pulsation de l'inconscient, mais l'autonomie du symbolique, à savoir que le symbolique a ses propres lois, et que celles-ci doivent être considérées en elles-mêmes, dans une dimension proprement logique qui ne tient compte d'aucun autre élément. C'est le sens même du commentaire par Lacan de *La Lettre volée* d'Edgar Poe: démontrer qu'il y a des lois du symbolique, et que ces lois se posent en elles-mêmes.

C'est aussi, par là-même, conjoindre la mémoire et la loi. C'est donner à

la mémoire inconsciente la valeur d'une loi invariable. Le sens de l'inconscient, tel que Lacan l'apporte au début de son enseignement, c'est celui-ci: le sujet est habité par une loi symbolique invariable, et cette loi est équivalente à une phrase. Sans que le sujet le sache, elle module tous les choix de son existence. C'est là la prégnance propre de la signification que Lacan a apportée au monde avec son enseignement, celle du symbolique autonome. Ça veut dire précisément que le symbolique obéit à ses propres lois, ne dépend de rien d'autre, et qu'il est au fond réductible à une formule mathématique.

Dans ce cadre, la répétition, le concept freudien de l'automatisme de répétition, est rapporté aux lois autonomes du signifiant. C'est cette équivalence qui est formulée quand on ouvre les *Ecrits* juste après la petite préface - équivalence selon laquelle le principe de l'automatisme de répétition, c'est la chaîne signifiante et l'insistance qui lui est propre. C'est à peine si on lit cela encore, tellement on en est imprégné depuis que ça a été proféré.

Dire que le symbolique est autonome, c'est dire en même temps que l'imaginaire ne l'est pas, que l'imaginaire, lui, est hétéronome. Le symbolique est ce qui domine, et l'enseignement de Lacan a été par excellence identifié à cette exaltation de la fonction de maîtrise du signifiant. On pourrait dire que la thèse princeps de cet enseignement, c'est que le symbolique est le maître de l'imaginaire, et que cette maîtrise a pour effet d'annuler tout ce qui est de l'ordre des propriétés natives ou naturelles de l'objet, *"d'asservir l'objet aux conditions du symbole"*. C'est dire là que le symbolique est maître. La démonstration du *Séminaire IV* vise précisément à montrer en quoi l'objet est serf de la loi autonome du symbolique, et qui se traduit par une annulation des propriétés naturelles de l'objet - objet qui vaut avant tout pour ce qu'il peut symboliser, et non pas pour les satisfactions naturelles qu'il peut apporter à l'individu. Cette annulation peut alors être commentée comme une mortification.

Parallèlement, l'imaginaire, c'est le règne d'une inertie, qui est d'ailleurs toute relative puisque les facteurs imaginaires apparaissent servir la répétition signifiante. C'est pourquoi Lacan peut dire, dans cette première page des *Ecrits* qui est la page 11, que ce ne sont que des ombres et des reflets - ce qui veut dire, en tous les cas, que ce n'est pas du réel.

Pour situer ces concepts avec le plus de précision possible, j'opposerai le terme d'*inerte* à celui d'*indestructible*. Lacan dit volontiers l'imaginaire inerte au regard de la répétition et de la dialectique symbolique. Mais, en même temps, il évoque la persistance indestructible du désir. Cet indestructible est pour lui d'un tout autre ordre que celui de l'inerte. L'indestructible est pour lui lié à la chaîne signifiante. On peut donc opposer l'inerte imaginaire et l'indestructible symbolique, dans la mesure où ce que Lacan élabore comme le désir est un effet de la chaîne symbolique. C'est ce qui, dans son "Instance de la lettre", le conduit à dire le désir être mort. Ce qu'il appelle le désir comme indestructible, c'est précisément ce qui de l'imaginaire obéit au symbolique.

Ce que Lacan a construit et élaboré comme le désir, il l'a identifié à ce qui est sémantique, c'est-à-dire au signifié. Il en traite en termes de *sens* et de *signification*. C'est toute la valeur de son "Instance de la lettre". Le désir, en tant qu'il est sens et signification, on peut dire qu'il est de l'ordre de

l'imaginaire par rapport au signifiant, qui, lui, est déterminant, causal. Ce qu'il appelle exactement le désir, c'est l'imaginaire en tant qu'asservi au signifiant, et n'étant plus rien d'autre que l'effet du signifiant. Il reste alors, de l'autre côté, une sorte d'inertie qui, elle, n'est pas indestructible, qui n'est pas de l'ordre du désir, et à quoi éventuellement Lacan réserve le terme de *jouissance.* Au fond, Lacan a construit le concept du désir pour situer ce qui de l'imaginaire n'est pas l'inerte, mais l'indestructible lié au symbolique.

Certes, ce concept du symbolique est lui-même travaillé par une ambiguïté. D'un côté, si l'on se réfère au "Séminaire sur *La Lettre volée*", il désigne une loi invariable, il est le lieu où se répète toujours le même: une fois qu'on connaît la loi, on connaît le déploiement de la chaîne, sans surprise. Mais, en même temps, l'accent est mis sur le fait que, contrairement à l'inertie de l'imaginaire, le signifiant se déplace. Le signifiant a un parcours. Lacan voudrait même que cette loi symbolique soit aussi le support de l'histoire du sujet. Il y a là, au fond, comme une contradiction voilée. Le symbolique est, d'un côté, toujours le même, mais, d'un autre coté, c'est aussi la possibilité de renversement, de novation, de reconnaissance - l'unité de ces deux aspects étant que le symbolique est toujours donné comme déterminant. Il domine, il asservit.

Si nous nous reportons maintenant à l'autre extrémité de cet enseignement - et je prends comme repère commode le *Séminaire XVII* de *L'Envers de la psychanalyse* -, c'est un tout autre panorama qui se découvre. On voit là, non pas la suite du même enseignement, mais comme un opposant qui se lève pour dire le contraire. En effet, celui qui énonce *L'Envers de la psychanalyse* dit que le symbolique est serf et non pas maître. Le théoricien de *L'Envers de la psychanalyse* dit que le symbolique n'est pas le maître de l'imaginaire, que le symbolique est un moyen de la jouissance, que la finalité de l'ordre symbolique est la jouissance. Il dit que la pulsion n'a pas seulement pour fin la satisfaction, mais que ce qu'il appelle le savoir - et qui est l'articulation symbolique désignée par son second terme: S_2 - sert la jouissance. Ce que développe *L'Envers de la psychanalyse,* c'est donc justement le contraire de l'autonomie du symbolique. Ce qu'il développe, c'est l'hétéronomie du symbolique, c'est que le symbolique est au service de la jouissance.

J'essaye là de donner un aperçu du parcours du signifiant dans l'enseignement de Lacan, et je le résume en disant que ça va de l'autonomie à l'hétéronomie du symbolique, et que la thèse de l'autonomie du symbolique n'a servi à Lacan qu'à mettre d'autant plus en valeur son hétéronomie, à savoir que le symbolique est au service de la jouissance - thèse exactement contraire à la thèse fondatrice de départ.

Certes, d'emblée, l'insistance de la chaîne signifiante, sa répétition, est apparue à Lacan comme corrélée à une autre fonction. C'est ce qui est affirmé d'emblée au début des *Ecrits: "L'insistance de la chaîne signifiante est corrélée à l'ex-sistence du sujet de l'inconscient".*

Eh bien, prenons ces deux termes d'*insistance* et d'*ex-sistence.* Ces deux termes visent à nous situer le rapport de la répétition comme symbolique avec un terme à la fois exclu mais relié à son schématisme. Au moment où Lacan affirme l'autonomie du symbolique, il rapporte cette ex-sistence au sujet de l'inconscient. Nous pouvons donc la désigner, en anticipant un peu, par le symbole de $. Là, la répétition est articulée à une ex-sistence, à un

élément excentrique qui n'est pas pris lui-même dans la chaîne, mais qui est considéré sous les espèces de l'annulation.

C'est ce que Lacan pendant longtemps ne cessera pas de commenter : au principe de la répétition symbolique, il y a comme du néant. Il dira, dans *L'Ethique de la psychanalyse*, que ça trouve sa source *ex nihilo*, à partir du rien. Et c'est ce schématisme qui autorise, par exemple, à trouver une référence à cette articulation dans l'engendrement théorique de la suite des nombres par Frege, pour qui la suite des nombres entiers trouve son principe dans l'ensemble vide.

Le commentaire essentiel de Lacan sur la répétition, c'est de la corréler à un terme ex-sistant et situé comme vide. C'est par exemple ce qu'il accomplit dans son *Ethique de la psychanalyse* et ce qu'il reprend aussi bien dans sa "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache". Ce *Séminaire* et cet écrit essayent de penser le point d'insertion de la répétition, et ils le trouvent dans le vide marqué par le sujet barré. Dans *L'Ethique de la psychanalyse*, vous trouvez, page 263, la notion que *"la structure de la mémoire elle-même [...] est faite d'une articulation signifiante"*. Je peux donc déjà écrire la mémoire sous la forme S_1-S_2:

mémoire $S_1 - S_2$

Voilà le schématisme minimum de la répétition. Et quand Lacan ajoute, toujours dans ce *Séminaire VII*, que c'est ici que *"réside la naissance du sujet comme tel"*, il veut dire que ce qui ex-siste à la répétition, c'est $\$$, ce vide qui se trouve répercuté dans la suite répétitive. A cet égard, si la répétition est mémoire, le sujet est oubli. C'est en cela que Lacan donne, comme possibilité essentielle du sujet, le fait qu'il peut oublier. C'est un sujet capable de refoulement:

$$\begin{array}{rc} \text{mémoire} & S_1 \quad S_2 \\ \hline \text{oubli} & \$ \end{array}$$

C'est aussi bien un sujet qui est, dans "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache", identique à la défense. Mais, dans tous les cas, ce sujet nomme la fonction ex-sistante à l'insistance répétitive.

Situer comme ex-sistence le sujet barré, c'est encore le qualifier par l'annulation de toutes les propriétés naturelles de l'objet, en particulier par l'annulation de toute satisfaction qui peut en être obtenue, et donc par l'annulation de la jouissance. A cet égard, la répétition commémore l'annulation de la jouissance. C'est en cela que Lacan situe, comme fonction ex-sistante, un sujet dont on peut dire qu'il est tout à fait homogène à la chaîne signifiante, et ce dans la mesure où il est équivalent à un signifiant sauté dans cette chaîne. Au fond, ici, l'écriture même de $\$$ désigne le sujet

comme l'élision d'un signifiant - un signifiant en moins. Le terme même de $ affirme le statut du sujet sous l'aspect du négatif. C'est ce qui permet de le rendre équivalent à une simple coupure de la chaîne signifiante.

Si on essaye de le penser par rapport à la jouissance, le sujet, c'est un non à la jouissance. C'est la valeur princeps que Lacan donne à l'exemple freudien du *Fort-Da*. Le *Fort-Da* met en valeur une répétition signifiante qui suppose d'abord que la nature de l'objet soit annulée et symbolisée. A cet égard, le schéma que je viens de donner est le schéma du *Fort-Da:* alternance répétitive signifiante qui suppose la symbolisation, la mortification, l'annulation de l'objet.

Autrement dit, encore dans *L'Ethique de la psychanalyse* et dans "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache", Lacan ne cesse pas de commenter de façons diverses qu'à l'origine de la chaîne signifiante il y a une annulation, et que cette annulation se répercute tout le long de la chaîne. C'est ce qui le conduira à sa définition selon laquelle un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant. Et c'est aussi bien ce qui le conduira à dire que le signifiant de cette annulation même est le phallus, ou encore qu'il n'y a pas de signifiant de cette annulation, que c'est une pure élision, et que le sujet est cette élision.

Or, la mutation essentielle, que je signale en opposant les débuts de l'enseignement de Lacan à son *Séminaire XVII*, tient à reconnaître que la fonction ex-sistante à l'insistance de la chaîne signifiante n'est pas du vide, n'est pas le rien d'une annulation signifiante, mais que c'est quelque chose, à savoir précisément ce qui résiste et qui reste par delà l'annulation. Ce que Lacan a donné comme sa découverte essentielle, c'est que par delà l'annulation signifiante, il reste quelque chose que l'on peut appeler d'un nom qui, lui, est hétérogène au signifiant, et qui est petit *a:*

$$\frac{S_1}{\$}\ \frac{S_2}{a}$$

Vous reconnaissez ici la structure matricielle de ce que Lacan a appelé le discours, et qu'il a présentée à l'occasion dans sa nécessité logique. Mais ce que je mets ici en valeur, c'est le changement complet de conception que cela implique, à savoir que ce qui est ex-sistant à l'insistance signifiante n'est pas simplement le néant, le vide, la rature, mais un reste de jouissance. Alors, c'est la définition même du symbolique qui en vacille. C'est à partir de ce tournant que Lacan peut formuler que ce qui motive la fonction même de la répétition, c'est la dialectique qu'elle entretient avec la jouissance. La jouissance nécessite la répétition. Ce qui est ex-sistant à l'insistance signifiante, ce n'est pas l'indéfini commentaire du vide, la répétition de l'annulation de la jouissance, c'est au contraire la commémoration du reste de jouissance.

Sans doute, Lacan avait d'emblée aperçu cette conjonction de la répétition avec la jouissance. Si on se réfère à son introduction du "Séminaire sur *La Lettre volée*", page 45 des *Ecrits*, on s'aperçoit qu'il

prenait sa référence dans l'*Entwurf* freudien, et pour dire que *"le système Ψ prédécesseur de l'inconscient* [ne peut] *se satisfaire que de retrouver l'objet foncièrement perdu"*. Donc, d'emblée, quand il étudiait ce concept de répétition chez Freud, il le liait avec la fonction de l'objet perdu. Mais, si vous suivez le développement, après une référence prise à Kierkegaard inspirée de son *Séminaire IV*, et une référence au *Fort-Da*, on voit que cet objet perdu lui apparaissait, si l'on peut dire, perdu une fois pour toutes: *"au point zéro du désir, l'objet humain tombe sous le coup de la saisie* [symbolique] *qui, annulant sa propriété naturelle, l'asservit désormais aux conditions du symbole."*

Ce que l'on retrouvera plus tard, c'est bien toujours cette fonction de l'objet perdu, mais cette fois-ci comme motivation même de l'inconscient, de la répétition inconsciente, à savoir: retrouver, sinon l'objet perdu, du moins la jouissance de cet objet. Alors que Lacan, des années durant, a développé l'autonomie de la loi symbolique - loi qui, si on peut dire, ne doit rien à personne et qui est justiciable d'une étude purement logique -, ce qu'il développe dans son *Séminaire XVII*, c'est au contraire qu'il y a un rapport primitif du savoir à la jouissance, ce qui veut dire qu'il n'y a pas d'autonomie du symbolique: le symbolique est hétéronome quant à la jouissance. Ce qui est ici désigné, comme il l'explique page 18 de ce *Séminaire XVII*, c'est *"ce même objet [...] comme celui autour de quoi s'organise la dialectique de la frustration"*.

C'est une référence très directe au *Séminaire IV*. Ce Séminaire IV, il nous présente cet objet sous la forme de l'annulation qu'il subit du signifiant, mais ce que restitue *L'Envers de la psychanalyse*, c'est le plus-de-jouir qui en demeure, et qui n'est justiciable d'aucun forçage ni d'aucune transgression, puisqu'il apparaît comme un effet que l'on peut dire naturel ou logique du signifiant. Ca fait que la répétition n'apparaît plus du tout comme la manifestation de l'autonomie du symbolique, mais répercute au contraire la perte de jouissance que le symbole apporte, et aussi bien le reste de jouissance qui en demeure. La répétition apparaît en quelque sorte comme la mémoire de l'objet perdu.

Dès lors, la connexion qui s'impose est celle de la répétition et de la jouissance. C'est une connexion qui est lourde de conséquences. Tant que la jouissance apparaissait comme un élément inerte imaginaire et par là-même serf du symbolique, un optimisme de la pratique analytique était justifié, à savoir, par le biais du signifiant, par les moyens de la parole, entraîner, métaboliser l'inertie de la jouissance. Cet optimisme, il était incarné dans la théorie du désir, dans la mesure où le désir est un effet du signifiant, et que, à la condition d'apporter les signifiants qu'il faut, on pouvait penser avoir une incidence globale sur le désir. Ca supposait précisément la thèse selon laquelle le symbolique domine l'imaginaire, selon laquelle le signifiant asservit la jouissance. Mais ce qui se découvre en cet envers de l'enseignement de Lacan que nous apporte son *Séminaire XVII*, c'est au contraire une symphyse, un collage du signifiant et de la jouissance, et c'est ce qui est précisément résumé par le concept de mode de jouissance.

Le désir comme la jouissance apparaissent au fond comme métonymiques, à la place de ce qui est sous la chaîne signifiante et qui court sous cette chaîne. C'est là la même place, la place métonymique, la place de l'ex-sistence. Mais désir et jouissance nomment cette place de deux façons

différentes. Le désir nomme cette place comme l'effet du signifiant, ce qui veut dire que le signifiant est cause. Chaque fois que l'on parle du désir comme effet du signifiant, ça veut dire que le signifiant est cause. En agissant au niveau du signifiant, on obtient des effets au niveau du désir. Mais évoquer le plus-de-jouir à cette place d'ex-sistence, ça a une tout autre valeur, puisqu'il ne s'agit pas là d'un *effet*, mais, au contraire, d'une *motivation* de la répétition signifiante, et en même temps d'une finalité de cette répétition. Du côté du désir, le signifiant représente le sujet pour un autre signifiant, alors que, de l'autre côté, petit *a* apparaît comme l'élément inassimilable et hétérogène à la répétition qu'il conditionne.

Certes, ils sont à la même place. C'est pourquoi Lacan peut dire, dans son *Séminaire XVII*, que la vérité est soeur de jouissance. C'est là le commentaire de la ligne inférieure de mon dernier schéma: la vérité, $, est soeur du plus-de-jouir. La place de la vérité garde, si l'on veut, la place du plus-de-jouir, mais ça dit: *ta vérité n'est pas l'effet du signifiant, ta vérité, c'est l'objet.* De telle sorte que la répétition, elle, commémore ce reste de jouissance, cette irruption de la jouissance, elle est comme un mémorial du plus-de-jouir.

Au fond, ce qui apparaît à travers cette construction, c'est que la mémoire est au niveau de la jouissance, que ce qui s'inscrit est avant tout ce qui reste de la jouissance. C'est pourquoi Lacan a pu parler de la jouissance comme du sens joui. Le sens joui, c'est autre chose que la vérité. C'est le sens dans sa place en dessous, mais le sens en tant que la jouissance s'y attache. D'ailleurs, qu'a-t-on fait d'autre quand on a reconnu dans la psychanalyse la valeur du souvenir-écran, sinon que de reconnaître la connexion de la mémoire et de la jouissance. C'est, au fond, ce qu'on sait depuis toujours: la mémoire inconsciente est spécialement, électivement, liée à la jouissance.

C'est ce qui justifie ce concept du mode de jouir, qui est en effet toujours marqué d'une modalité temporelle particulière, et spécialement de celle du *une fois pour toutes*. Cette modalité temporelle qui est celle de l'irréversible, elle est dans la psychanalyse spécialement en valeur concernant la jouissance. C'est particulièrement dans la perversion que le *une fois pour toutes* apparaît dans son évidence. La perversion, c'est ce qui illustre au mieux, dans la clinique, la connexion de la répétition et de la pulsion, de la jouissance et de la mémoire. C'est comme s'il y avait eu une jouissance inoubliable, et qu'ensuite toutes les répétitions n'avaient pour but que de retrouver cette jouissance inoubliable.

C'est au point que le signifiant ne semble pas du tout ici permettre un déplacement, mais, au contraire, n'ouvrir qu'à une commémoration. C'est au point qu'on ne peut pas légitimement prendre comme but de modifier cet *une fois pour toutes*. On doit plutôt réconcilier le sujet avec lui. S'il y a une mutation que semble promettre l'analyse, ce n'est pas une mutation de l'ex-sistence de la jouissance. Ca ne peut être qu'une mutation de l'ex-sistence du sujet, à savoir qu'on peut viser une réconciliation du sujet avec cet *une fois pour toutes* - qu'il y consente, qu'il s'en souvienne, et qu'il l'admette.

Réconcilier le sujet avec son mode de jouissance, ça veut dire admettre la parenté de la vérité et du plus-de-jouir. C'est spécialement en évidence dans la perversion, mais ce n'est pas étranger à l'expérience analytique de l'hystérie, où il est sans doute concevable de guérir les symptômes de l'hystérique, mais où l'hystérie elle-même, c'est-à-dire le mode de jouissance

hystérique, n'est pas quelque chose qu'on puisse se promettre de guérir.

Dire mode de jouissance - c'est-à-dire prendre ensemble jouissance et signifiant, considérer le noeud de la répétition et de la pulsion, prendre la répétition par le biais de ce qui lui est ex-sistant comme plus-de-jouir -, c'est admettre que, de jouissances, il y en a plusieurs, que la jouissance ne se dit pas en un seul sens - c'est au fond un principe de tolérance -, et qu'elle peut s'obtenir à partir de montages divers, comme ceux que Freud a baptisés pulsions. Ce que Freud a baptisé pulsion, ce sont au fond certains modes typiques de jouissance qui se rencontrent chez tous les sujets, et qui ont, chez les sujets, des intensités variables qu'il a essayé d'étalonner de façon très précise.

Pourquoi a-t-il dit que c'était des mythes ? Je me suis posé la question cette semaine, puisque j'ai participé à un colloque où il était question des mythes de la psychanalyse. Dans ce colloque, on ne s'est occupé que des mythes des autres, pas des nôtres, et quand il s'agissait des nôtres, c'était ceux que les psychanalystes eux-mêmes présentent explicitement comme des mythes. Ce qui m'aurait peut-être davantage intéressé, c'était de retrouver des mythes là où nous pensons que nous avons des mathèmes. Il est possible que des mythes, nous en ayons plus que nous ne croyons.

Mais donc, à cette occasion, je me suis demandé pourquoi Freud qualifiait les pulsions de mythiques. Il m'a semblé qu'il les qualifiait de mythiques pour ne pas les qualifier d'hypothèses. En effet, une hypothèse, on peut s'imaginer qu'on la suppose, tandis que les pulsions s'imposent à nous. Nous sommes là contraints d'admettre que le sujet y est serf d'une répétition. Après tout, le critère de la pulsion, c'est la répétition. Le sujet y est serf d'une répétition en tant que volonté de jouissance. C'est Lacan qui a introduit ce terme de *volonté de jouissance*, et c'est pour désigner justement quelque chose qui n'est pas un simple *Wunsch*, qui n'est pas un désir qui se réalise en rêve. Il semble que par volonté de jouissance, il a désigné précisément la répétition dans sa connexion avec la pulsion.

J'ai pu, à l'occasion de cet exposé sur les mythes, référer à Lévi-Strauss, comme d'autres orateurs. Ce que j'ai choisi comme référence, c'est une conclusion de ses *Mythologiques*, où il réduit le mythe à la thèse, la thèse pure, indécidable, d'une opposition. On peut croire n'y retrouver qu'une nouvelle notion du binarisme de Jakobson, à savoir un simple *Fort-Da* à l'origine de tout système mythologique. Mais ce que j'ai signalé, c'est qu'il emploie, à l'occasion, le terme de *disparité*. Il emploie ce terme à la place, et sans en faire tout à fait la différence, de celui d'*opposition*. Disparité n'est pas seulement opposition. Disparité signale l'opposition d'un terme avec un terme hétérogène, alors que l'opposition semble être entre deux termes homogènes. Ça m'a permis de développer la thèse que la jouissance est toujours la disparate. Elle est précisément la disparate par rapport au signifiant, c'est-à-dire, dans les termes que j'emploie ici, qu'elle est toujours ex-sistante par rapport à l'insistance du signifiant.

Sans doute n'y a-t-il de jouissance à proprement parler que là où il y a disparate. Là où il n'y a pas disparate, là où il y a harmonie, il y a tout au plus plaisir. Le plaisir dans l'harmonie, c'est ce que vise l'art classique. Mais Lacan, précisément, sur le chemin de l'au-delà du principe du plaisir, il affirmait sa préférence pour le baroque. Le baroque, c'est une sublimation, mais qui n'efface pas la disparate, qui la célèbre au contraire. Même dans le

romantisme, qui a été notre philosophie du XIXe siècle en France, et que nous ne trouvons pas chez les philosophes - en Allemagne oui, on trouve la philosophie du XIXe siècle chez les philosophes, mais, en France, on la trouve chez les poètes, on la trouve chez Chateaubriand jusqu'à Mallarmé -, dans cette philosophie romantique donc, on trouve l'écho de faire sa place à la disparate et non pas de l'annuler, et ce jusqu'aux poèmes chiffrés de Mallarmé, jusqu'à une poésie qui se présente comme étant à déchiffrer.

Si je laisse pour l'instant de côté la philosophie romantique et ses avatars, disons que c'est aussi bien ce que nous, nous rencontrons au début de l'analyse, à savoir que nous demandons que quelque chose de disparate se fasse jour à travers les raisons qu'on allègue pour faire une analyse. Je suis allé jusqu'à dire qu'il n'est point de demande d'analyse que nous consentions à recevoir, qui ne se fonde d'une disparate.

Il faut encore que cette demande prenne forme de question. Au fond, il est assez compliqué qu'une demande d'analyse, plutôt que de stagner sous la forme d'une plainte, prenne forme de question. Ce n'est pas le cas de toutes les demandes. Le terme de *question* est de nature à banaliser ce dont il s'agit. La question dont il s'agit, c'est vraiment comme un phénomène élémentaire de la névrose. La question, ça veut d'abord dire que le symptôme apparaît au sujet comme un phénomène de savoir, c'est-à-dire sous la forme d'un *qu'est-ce que ça veut dire?* Ce qui fait énigme par excellence, ce qui fait cette question comme à déchiffrer, on peut dire que c'est l'ex-sistence de la jouissance. Au fond, la question, elle a lieu ici, entre $ et petit *a*. C'est ce qui se présente certainement dans l'hystérie, où la sexualité se fait valoir par sa face de traumatisme, c'est-à-dire par son caractère d'inassimilable. Et qu'est-ce que ça veut dire ici, l'inassimilable? - sinon qu'il y a une antinomie entre le signifiant et la jouissance. C'est précisément ce que petit *a* exprime. Ce que petit *a* met en valeur, c'est le caractère antinomique de la jouissance par rapport au signifiant.

Dès lors, à partir de ce schéma, il est douteux qu'on puisse interpréter en disant le vrai. D'ailleurs, le terme d'*interprétation* est lui-même très suspect. L'énigme dont il s'agit, si elle repose sur l'antinomie du signifiant et de la jouissance, elle n'est pas susceptible d'une interprétation. On n'appelle ça interprétation que par antiphrase. En fait, l'interprétation est elle-même énigme. Ce qu'on appelle interprétation, c'est le passage d'une énigme à une autre. L'interprétation de l'énigme est encore une énigme. C'est en quelque sorte l'énigme reportée, l'énigme transformée, ou traduite. Ca ne peut pas s'atteindre sans détours, puisque l'objet dont il s'agit ne se fait objet, ne s'objectifie, que par ses détours, auxquels, en fait, il est identique. C'est par quoi je me sens excusé, justifié, conforté, de vous mener par ces chemins avec beaucoup de détours.

A la semaine prochaine.

SILET XIV
Jacques-Alain Miller
Cours du 29 mars 1995

J'ai eu à commenter, samedi et dimanche, "Fonction et champ de la parole et du langage" qu'étudient nos collègues italiens à Milan. J'avais donc à répondre aux neuf exposés qu'ils avaient préparés, et je peux avouer que relisant une fois de plus cet écrit que j'ai beaucoup fréquenté - on m'avait donné les photocopies de ces exposés à l'avance -, je n'imaginais pas tomber sur quelque chose de nouveau. Pourtant - et je peux amener ceci en préface aujourd'hui - ça a été le cas, en raison de la sensibilité spéciale de nos collègues italiens à certaines références de Lacan.

Un d'entre eux, en effet, a souligné le premier exergue de la seconde partie de "Fonction et champ de la parole et du langage". Ca m'a plutôt fait rire, parce que c'est un exergue extrait par Lacan de l'Evangile selon saint Jean, et que je n'ai pas manqué d'y reconnaître l'affection spéciale et l'attrait que certains de nos collègues italiens, élevés et s'entretenant au sein de l'Eglise, ne manquent pas de porter à ce qui fait référence à la théologie et spécialement aux Evangiles dans l'enseignement de Lacan.

C'est d'ailleurs l'occasion de s'apercevoir que les références évangéliques sont très nombreuses dans "Fonction et champ de la parole et du langage", aussi bien celles qui sont explicites que celles qui sont implicites. Je vous invite à en faire le recensement, et vous verrez que c'est copieux. En plus, au-delà des références, il est certain que la position inaugurale de Lacan dans la psychanalyse a eu quelque chose de christique. C'est le sens qu'on peut trouver à sa critique acerbe du formalisme de l'IPA. Ce ritualisme, cette dégradation de l'esprit de la psychanalyse dans le respect d'une lettre morte, sont mis en valeur à partir de la position qui y fait objection et qui prétend à un retour authentique à l'esprit freudien, avec ce corollaire qui ira s'affirmant et qui est que ce retour s'effectue aussi bien en prenant appui sur une interprétation nouvelle de la lettre.

Je me sens d'autant plus justifié à parler d'une position christique du Lacan inaugural par le fait qu'il a qualifié lui-même, des années plus tard, dans son *Séminaire XI*, l'opération qu'il réalisait en 1952 comme celle d'une *nouvelle alliance* avec la découverte freudienne. Et il a lui-même mis au premier plan une autre référence religieuse en assimilant à une *excommunication* le rejet qu'il subissait de la part de l'Internationale.

En matière de préface, je vais donc me référer à cet exergue, page 266 des *Ecrits*. C'est une référence prise dans l'Evangile selon saint Jean, VIII, 25. Lacan l'a laissée en grec: Τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν.

La traduction en est controversée mais nous laissons ça de côté. Je vous la donne selon la Bible de Jérusalem: *"D'abord ce que je vous dis."*

Cette parole est une parole du Christ en réponse aux Juifs incrédules qui ne lui font pas confiance. Ils ne font pas confiance à ce Juif qui vient parmi

eux parler un peu trop haut, et ils lui demandent: *"Qui es-tu?"* Et, à cette question, il leur répond: *"D'abord ce que je vous dis."* C'est une thèse sur l'être du sujet: *je suis ce que je dis.* Cet exergue mériterait non seulement d'être un des deux portiques de la seconde partie de "Fonction et champ de la parole et du langage", mais d'être au départ même de cet écrit fondateur qui énonce en fait une thèse sur l'être du sujet et qui l'assigne à la parole.

La suite - je le dis entre parenthèses - est savoureuse pour nous : *"J'ai beaucoup à dire de vous,* ajoute le Christ, *beaucoup à condamner, mais celui qui m'a envoyé est véridique, et ce que j'ai appris de lui, je le dis dans le monde."* C'est là, si l'on veut, la position de Lacan qui vient en effet dire dans le monde ce qu'il a appris de Freud, et qui n'a pas prétendu à autre chose jusqu'au terme de son enseignement.

Ce *"D'abord ce que je dis"*, c'est une réponse à quelle question ? Peut-être pas tellement à la question *qui suis-je?*, qui est une question d'identité. C'est, plus précisément, une réponse à la question *que suis-je?* Il y a un écart entre ces deux formulations. La seconde vise quelque chose comme la matière dont je suis fait, dont mon être est fait. Et la réponse dit que cette matière est de parole. C'est la question qui roule dans l'enseignement de Lacan et la première réponse est celle-ci. Elle est à chercher du côté de la parole, et plus généralement du côté du signifiant. Mais la seconde réponse de Lacan est différente.

On peut entendre un écho de cet exergue quand il demandera, dans son écrit de "Subversion du sujet et dialectique du désir" : *"Que suis-Je?"* La réponse qu'il donnera alors ne sera pas *"D'abord ce que je dis"*. La réponse sera du côté de la jouissance, et c'est cet écart qu'il s'agit de mesurer: de la réponse christique faite à la question qui porte sur l'être du sujet, à la réponse qui sans doute est la seule freudienne.

A devoir vous indiquer, pour commencer, ce qui me sert de boussole, eh bien, je vous donnerai cette équivalence, qui est mise à l'horizon, cultivée et suggérée par Lacan, entre la jouissance et le sens joui. Cette équivalence est amenée dans un écrit qui fait partie de ses derniers, dans *Télévision,* page 22, où vous lisez ceci: *"Car ces chaînes* [disons ces chaînes signifiantes, ces chaînes signifiantes dont le symptôme est noué, bien que cette signification soit enrichie dans le contexte précis de ce texte] *ne sont pas de sens, mais de jouis-sens, à écrire comme vous voulez conformément à l'équivoque qui fait la loi du signifiant."*

Des chaînes signifiantes faites de jouissance, avec l'équivoque qui apparaît quand on essaye d'écrire ce qui est dit, et qui se manifeste dans l'écart de l'oral à l'écrit, voilà ce qui me sert de boussole aujourd'hui, en mémoire de la surprise qu'avait suscité chez moi, à l'époque, ce jeu d'équivoque entre jouissance et sens joui - ce qui m'avait amené à y revenir à plusieurs reprises, mais sans jamais en thématiser la difficulté. C'est ce que je fais aujourd'hui où je pense pouvoir la résoudre. C'était donc ma préface.

La dernière fois, j'ai mis en valeur la conjonction de la jouissance et de la mémoire, et, pour ce faire, j'ai invité à ce qu'on se reporte au *Séminaire XVII* de *L'Envers de la psychanalyse* où cette conjonction s'opère. Cette conjonction - c'est ce que je veux aujourd'hui souligner pour commencer - est parfaitement freudienne. Elle est exprimée dans ce terme freudien de *Fixierung,* qui a été traduit par *fixation,* et qui exprime, dans les différents

moments de l'élaboration de Freud, ce que nous pouvons traduire comme la conjonction de la jouissance et de la mémoire.

Ce que Freud cerne par ce terme de *Fixierung*, c'est, puis-je dire dans le vocabulaire que nous élaborons, un mode de jouissance en tant qu'il reste archaïque. Cette définition suppose une référence au développement. Il y a un binaire conceptuel fixation/développement qui donne son sens à la notion de *Fixierung*.

C'est un fait qu'il y a, dans la théorie de Freud, un étalonnage du développement qui est libidinal. Ce que Freud lui-même appelle la théorie de la libido se présente comme une doctrine des stades, des stades du développement. On peut dire, dans notre vocabulaire, que d'emblée la référence à la jouissance est prise par Freud dans le pas conceptuel du développement, à savoir qu'il y a des modes de jouissance typiques - et c'est ça qu'il appelle les stades - qui se trouvent prévalents à un moment donné du développement de l'individu, et qui doivent se substituer les uns aux autres, jusqu'à parvenir à un mode de jouissance définitif, harmonieux, satisfaisant, normal, parfait, que Freud appelle le génital. C'est une doctrine de la jouissance en tant que rapportée essentiellement au temps, au temps du développement.

On peut donc dire que le temps subjectif reste chez Freud indexé par la jouissance. On pourrait peut-être même dire que si chez lui l'inconscient ne connaît pas le temps, la jouissance oui. La libido évolue. Elle évolue et elle s'attarde. Et même, elle est susceptible de se fixer. A cet égard, le stade - le stade oral, le stade anal, le stade génital, et Freud y glisse aussi le stade du narcissisme, avec, corrélativement, le stade de la relation à l'objet, même s'il ne cherche pas, c'est un fait, à nous présenter une chronologie impeccable, contrairement à ses élèves et en particulier à Abraham -, à cet égard donc, le stade, le stade freudien, est un mode de jouissance attaché à un objet, et un mode qui prend sa place dans une chronologie. La fixation désigne le fait que le sujet reste attaché à un mode de jouissance, alors qu'il devrait le dépasser, y substituer un autre mode de jouissance. C'est ce qui définit au fond l'archaïsme éventuel d'un mode de jouissance.

D'ailleurs, chez Freud, le sujet peut dépasser apparemment un mode de jouissance et puis se trouver y revenir par la suite. Le mode de jouissance supposé dépassé peut se trouver réactivé - le sujet y revient -, ce qui constitue une régression temporelle et libidinale. Ce qui est au premier plan dans l'usage freudien du terme de *fixation*, c'est en effet la libido, même si on peut trouver certains usages par Freud qui semblent s'en écarter. Il s'agit essentiellement d'une fixation libidinale, nous pouvons dire une fixation de jouissance.

Cette fixation de jouissance est spécialement mise en évidence par Freud dans les perversions. Dans la clinique, dans les cas de perversion, on trouve, on peut dire à ciel ouvert, une mémoire de la jouissance qui peut prendre la forme de la rencontre, de la mauvaise rencontre parce que trop bonne - de ces rencontres dont les parents essayent de protéger leurs rejetons. En tout cas, on y trouve - et sans difficulté, comme au premier plan - un événement de jouissance qui est inoubliable. A cet égard, on pourrait construire une antithèse entre l'inoubliable fixation de jouissance et ce qui est de l'ordre du refoulement où l'oubli vient recouvrir ce qui a eu lieu.

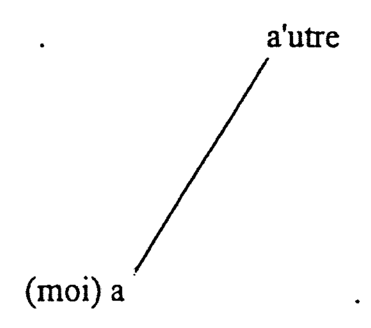
Si la fixation de jouissance est manifeste dans les perversions, vous savez

que Freud la cherche et l'isole aussi bien dans les névroses. Je n'ai pas pour l'instant besoin de commenter davantage la mise en valeur de la fixation anale dans la névrose obsessionnelle puisque c'est devenu un thème classique. Mais on peut dire que dans cette perspective de Freud, une structure clinique habille un mode de jouissance.

Pour être plus précis, je me suis reporté au commentaire que donne Freud lui-même dans son texte sur Schreber, son commentaire sur ses *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, où il développe en détail la notion de fixation et où il la généralise. *"Chaque stade*, dit-il, *comporte une possibilité de fixation."* C'est dire que chaque mode de jouissance, chronologiquement étalonné, est susceptible de retenir le sujet, de l'empêcher d'aller plus loin dans l'évolution de la libido. Même s'il surmonte ce moment, il est toujours susceptible d'y revenir. En tout cas, si ça a été marqué à un moment comme fixation, il y a là comme un élément ineffaçable.

Freud ajoute: *"Telle fixation prédispose à telle psychonévrose."* Cette formule extraite de son texte, nous invite à rapporter les différentes structures cliniques aux temps de fixation de jouissance. Freud se propose d'ailleurs de les chercher pour chaque structure clinique.

Les stades que Freud étudie dans cette circonstance ne sont pas les stades qui ont été retenus dans l'histoire du développement. Ce sont les deux stades du moi et de l'objet. Ce sont les deux stades dont Lacan a fait les extrémités de l'axe imaginaire:



Sur ce schéma de Lacan, nous pouvons repérer la construction de Freud. D'abord le stade de l'auto-érotisme, attaché au sujet et précisément à son corps propre. Avec le second stade, la libido se déplace et est transférée sur l'objet, c'est-à-dire, dans les termes de Lacan, sur l'autre imaginaire. On peut distinguer là l'autre comme semblable, *a*, et l'autre comme différent, *a'*. L'amour objectal, dans les termes de Freud, est d'abord homosexuel et ensuite hétérosexuel - l'amour objectal hétérosexuel étant évidemment ce qu'il relève comme terme supérieur. Nous avons donc là l'ébauche d'une évolution qui peut être traduite en termes de substitution: la libido se transfère du moi à l'objet - cet objet étant lui-même d'abord homosexuel et ensuite hétérosexuel.

Il est frappant de relever, dans cette histoire substitutive de la libido, qu'il n'y a pas substitution pure et simple, sans reste. Au contraire, Freud prend soin de marquer que l'investissement libidinal qui s'attache à l'objet

homosexuel, que les tendances homosexuelles, quand elles sont détournées quant à leur but et inhibées, continuent d'être employées à d'autres usages. Il met en valeur que ces tendances homosexuelles participent à ce qu'il appelle les *"pulsions sociales"*, et même les *"investissements pulsionnels sociaux"*. Il énumère alors les contributions de l'érotisme homosexuel à l'amitié, à la camaraderie, à l'esprit de corps, à l'amour de l'humanité, etc.

De même, sa thèse, et spécialement dans le cas Schreber, c'est que l'investissement narcissique initial, sur le corps propre, n'est pas lui non plus purement et simplement annulé. Il peut se faire qu'un flot puissant de libido annule toutes les sublimations, les ramène à zéro, et ramène le sujet à son investissement narcissique ainsi qu'à son déplacement homosexuel.

C'est ainsi que dans le cas Schreber, Freud essaye de situer la fixation propre à la structure paranoïaque. Il la trouve dans l'auto-érotisme: une fixation libidinale auto-érotique qui constituerait selon lui une prédisposition à la paranoïa. C'est là qu'il trouve le noyau de la paranoïa, le noyau de jouissance de la paranoïa, et ça le conduit à interpréter le cas Schreber à partir du narcissisme et de l'homosexualité. Simplement, il le fait d'une façon déjà appareillée dans une formule signifiante, puisque ce qu'il retrouve, c'est ce qu'il appelle *Wunschphantasie*, un fantasme de désir homosexuel, c'est-à-dire la formule *aimer un homme*, formule qu'il offre ensuite à des transformations grammaticales, transformations que relèvera Lacan pour marquer que la pulsion connaît la grammaire et est donc investie dans le signifiant, même s'il critiquera en même temps cette généalogie de la paranoïa à partir de l'homosexualité.

Je passe sur cette critique car j'entends mettre l'accent sur la place *déterminante* que Freud donne à la fixation de jouissance. C'est au point qu'il propose, à partir de cette notion, une décomposition du refoulement qui donne une place essentielle à la fixation libidinale. Cette décomposition du refoulement se dispose en trois moments. Avant le refoulement proprement dit: la fixation. Et après le refoulement: le retour du refoulé, dont Freud précise qu'il naît au point de la fixation. Il nous traduit donc là le retour du refoulé comme une régression de la libido au point de fixation.

Je ne vais pas commenter les trois temps de cette décomposition : fixation, refoulement proprement dit, et retour du refoulé, mais mettre l'accent sur le fait, au moins dans ce texte que vous trouvez à la page 311 des Presses Universitaires de France, que la fixation précède et conditionne le refoulement. Elle est, dit Freud, la *Bediegung* du refoulement, la condition du refoulement. Je cite le passage: *"La fixation réside en ce fait qu'une pulsion ou qu'une composante instinctuelle, n'ayant pas accompli avec l'ensemble de la libido l'évolution normale prévue, demeure, en vertu de cet arrêt du développement, immobilisée à un stade infantile. Le courant libidinal en question se comporte alors, par rapport aux fonctions psychiques ultérieures, comme un courant appartenant au système de l'inconscient, comme un courant refoulé."* Et Freud parle un peu plus loin de *"fixation des pulsions"*.

C'est très remarquable cette notation selon laquelle le courant libidinal qui a subi une fixation se comporte comme un courant qui relève de l'inconscient. Au fond, ce qui est là formulé d'une façon bien rapide, on peut dire que c'est exactement le rapport de la jouissance et de la mémoire. C'est dire que cette fixation de jouissance se comporte comme un refoulement.

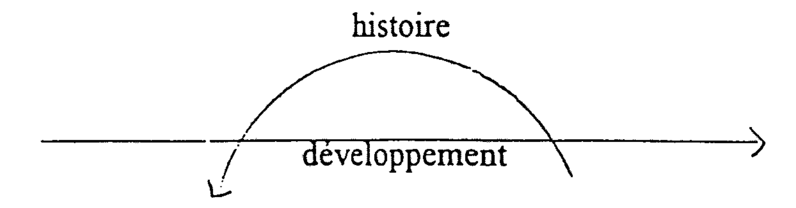
C'est ici lier d'une seule phrase la pulsion et l'inconscient - la pulsion en tant que fixée, et l'inconscient.

Ce noeud, puisque c'en est un, est précisément ce que nous mettons en question. Est-ce que la fixation de la pulsion est la même chose que le *Wunsch*, que le désir comme indestructible? On peut dire que c'est à ce joint exact, entre la fixation libidinale et l'indestructible du désir, que Lacan s'est avancé. Et même que c'est par là qu'est passé ce que nous appelons son enseignement. Au fond, on pourrait dire - puisqu'il est question de noeuds depuis le début - que Lacan est arrivé avec l'épée d'Alexandre, et qu'il a tranché ce noeud, qu'il a précisément séparé la fixation libidinale et le *Wunsch* dans son caractère indestructible, c'est-à-dire commencé par séparer la pulsion et l'inconscient, la jouissance et la mémoire.

C'est à ça qu'il est conduit, d'une façon violente, dans ce "Fonction et champ de la parole et du langage" avec lequel je continue de me colleter. Je vous ai déjà commenté ce chapitre I de "Parole vide et parole pleine", et c'est seulement maintenant que je peux vous dire que ce qui est en jeu dans ce chapitre inaugural se résume - et ça crève les yeux - à mettre le sens à la place de la jouissance. Et que même le retour à Freud de Lacan est avant tout cette opération-là: à la place de la jouissance, le sens. De telle sorte que le mode de jouissance apparaît avant tout comme une modalité du sens.

Vous savez ce qui est resté de cette critique que Lacan opère dans ce premier chapitre et qu'il reprend abondamment dans *Le Séminaire*. Il en est resté une critique du développement, la critique de la soi-disante maturation des instincts qui seraient d'ordre naturel ou biologique.

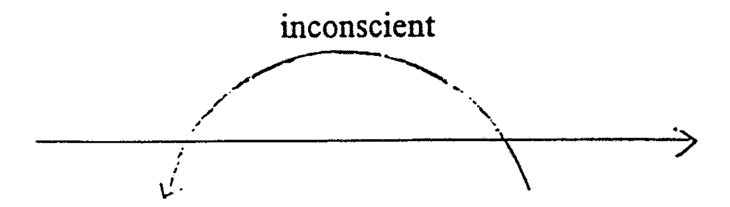
L'opposition au concept du développement et de ses normes standards, elle se fait par un autre concept qui est celui d'histoire - histoire qui, elle, n'est pas naturelle mais humaine, et qui opère dans l'ordre du sens. C'est donc le rappel, répété, que quand quelque chose a lieu, qui semble être un fait, il ne s'inscrit dans l'ordre du sujet qu'à la condition de prendre son sens, de prendre son sens dans la perspective d'une histoire, c'est-à-dire d'un futur à partir duquel le fait reçoit une valeur significative. On trouve donc là déjà, même s'il n'est pas explicite, ce schéma de rétroaction significative que Lacan développera par la suite. Si on peut sur cet axe glisser le développement, l'histoire, elle, se développe, comme histoire du sens, à contre-courant de ce vecteur du développement:



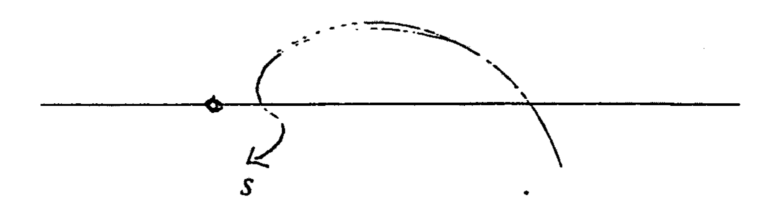
Disons que si nous cherchons les soubassements philosophiques de cette conception, on les trouve dans le concept de projet, qui a été développé par Heidegger dans *Etre et Temps*, et qui a été repris par Sartre dans *L'Etre et le néant*. Ça définit avant tout le sujet par son rapport à un avenir, dans lequel il se projette pour revenir ordonner les contingences de l'actualité et les faits

du passé.

Lacan, dans ce départ de son enseignement, tente de penser la métapsychologie, c'est-à-dire ce qu'est l'inconscient, à partir de la cure analytique, et à partir de ce qu'il pose d'une façon qu'il faut dire optimiste, à savoir l'efficacité de la psychanalyse qui tiendrait tout entière dans la parole. Ca fait que le symptôme lui-même n'apparaît que comme un sens emprisonné, un sens à libérer. La définition métapsychologique que Lacan nous propose sans équivoque de l'inconscient, ce que nous apprenons au sujet à reconnaître comme son inconscient, c'est son histoire. Dans cette conception, l'inconscient, il n'a rien à faire avec le pur développement, il se situe sur le vecteur que nous avons appelé ici *histoire*. Ce qui est par excellence inconscient, c'est ce qui n'a pu prendre son sens, ce dont le sens est resté emprisonné, ce qui du sens n'arrive pas à passer dans le discours:



Je ne fais ce rappel bref que pour marquer ce que ça implique du concept de fixation. La fixation, dans ce contexte, est exclusivement pensée en termes de discours. Au fond, la fixation, c'est l'événement qui n'a pas pu être verbalisé, qui n'a pas pu être inclus dans l'histoire rétroactive du sens. Si on veut se fier à ce schéma, disons qu'il y a fixation à ce point quand le vecteur de l'histoire n'inclut pas ici le fait:



Là où Freud semblait indiquer une grille du développement, Lacan substitue les péripéties de la subjectivité. Ce qui compte, c'est le sujet du sens, et non pas, si je puis dire, le sujet de la jouissance. S'il y a fixation, c'est une fixation du sens, une fixation de ce sens qui n'arrive pas à se libérer dans le discours. D'ailleurs, Lacan, à un endroit, parle exactement de *"sens emprisonné"*, et ça traduit pour lui la fixation freudienne.

Ca s'accompagne, comme je l'ai déjà souligné, d'un ravalement de la pulsion, qui fait que Lacan n'attribue à la théorie des pulsions qu'un rang secondaire, voire hypothétique. Il s'en passe, et il propose alors explicitement une théorie de la fixation. Ce qu'il s'agit de voir là, c'est que c'est l'épreuve essentielle de sa théorie: comment peut-on rendre compte de la fixation dans cette conception de l'inconscient comme histoire?

Lacan nous donne donc sa théorie de la fixation. Qu'est-ce que c'est qu'une fixation? Sa réponse, c'est qu'avant tout c'est un *"stigmate historique"*. Autrement dit, là où, pour Freud, c'était avant tout une affaire de jouissance, c'est, pour le Lacan inaugural, une affaire de sens, une affaire de sens historique. Là où il y avait, chez Freud, jouissance, il y a sens chez Lacan.

On peut dire que c'est ce débat qui est le lieu propre de l'enseignement de Lacan, et je n'aurais pas dû me surprendre, en 1973, de cette équivoque du jouis-sens, parce que, cette question, elle est là depuis le début, depuis le début où elle est réglée par la traduction en termes sémantiques de ce qui chez Freud s'énonce en termes libidinaux.

C'est pourquoi Lacan peut dire que les fixations sont des pages. Ce sont comme des pages de livre, mais qui, simplement, ne sont pas à leur place. Ce sont des pages qu'on a arrachées, ou ce sont des pages qu'on n'arrête pas de relire. Et Lacan distingue précisément la page de honte qu'on oublie, et qui vient se rappeler dans les actes symptomatiques - c'est à ce moment-là assimiler la fixation au refoulement -, et la page de honte qu'on annule, qui s'oppose à ce qui se dit ailleurs et donc se trahit. Puis nous avons la page de gloire, où l'on peut voir l'idéal - l'idéal dont Lacan dit que se perpétue le mirage par le symbole.

Au fond, sous ces trois espèces, on voit se dissoudre le concept freudien de fixation, puisque ces trois exemples, ordonnés par les deux affects de la honte et de la gloire, concernent le sujet en tant qu'il comprend le sens. On peut dire que cette fixation de jouissance que Freud cherchait à mettre à l'origine du refoulement, elle s'éclipse au contraire ici dans le concept de refoulement.

Il y a ensuite un exemple précis que Lacan nous donne de cette fixation à propos du stade anal - ce stade anal où Freud a vu la fixation libidinale propre à la névrose obsessionnelle. Lacan nous propose là une analyse rapide, mais dont l'objectif propre est de volatiliser la valeur de jouissance, la valeur de jouissance incluse dans le stade anal, pour ne mettre en valeur que le sujet du sens, et ce dans trois modalités que j'énumère précisément: le sujet enregistre, le sujet jouit, le sujet fait agression, séduction et symboles.

Je reprends ça plus en détail. Le sujet qui enregistre, c'est sans doute de l'ordre du signifiant. Lacan présente, dans le stade anal, un sujet qui est tabellion, scribe de ce qui a lieu. Puis, quand il nous dit que le sujet fait agression, séduction et symboles, nous voyons à l'oeuvre un sujet qui *donne sens*, qui donne sens d'agression, de séduction, ou de symboles.

Je vous donne maintenant les compléments qui permettent de s'y retrouver. Premièrement, le sujet *"enregistre en victoires et défaites la geste de l'éducation de ses sphincters"*. Tout ce qui est de l'ordre de la discipline anale est présenté par Lacan en termes d'éducation - ce qui est habituel -, mais il y ajoute la geste, l'épopée, pour marquer que ce qui a lieu, en fait, dans ce moment qualifié de stade anal, c'est déjà une histoire de défaites et de victoires, et que donc le stade anal est moins un moment du développement qu'un épisode d'une histoire glorieuse ou honteuse.

Ensuite, il nous dit que ce sujet fait *"agression de ses expulsions excrémentielles"* - ce qui veut dire qu'il leur donne un sens d'agression -, qu'il fait *"séduction de ses rétentions"* - c'est-à-dire demande qu'on lui demande, se fait par là-même détenteur de l'*agalma* de ses fèces -, *"et*

symboles de ses relâchements". Autrement dit, pour ce qui est de la première modalité et de la troisième, on voit que les termes mêmes de la description volatilisent la charge libidinale que Freud place dans le stade.

Il reste le deuxièmement, où Lacan nous dit que le sujet jouit *"de la sexualisation imaginaire de ses orifices cloacaux".* Ce qu'il faut retenir avant tout, puisqu'il inscrit tout de même ici la jouissance, c'est qu'il attribue au sujet du sens la capacité de jouir. Il fait ici du jouir rien d'autre qu'une modalité du sens. Ensuite il repousse ce qu'il appelle la sexualisation dans un autre ordre que l'ordre symbolique, à savoir dans l'ordre imaginaire, et il faut donner toute son importance à cet adjectif, à cette expression de *sexualisation imaginaire.*

Au fond, dans cette description, tout son effort est de montrer qu'il ne s'agit pas d'une affaire de libido, qu'il s'agit d'une affaire de sujet, et que, l'affaire du sujet, c'est le sens. La jouissance ici s'infiltre - il ne peut quand même pas en annuler tout à fait la donnée -, mais il l'affirme, d'un côté, comme une capacité du sujet, et, de l'autre, il l'assigne à l'imaginaire.

C'est ce qui va s'affirmer dans l'enseignement de Lacan : cette opposition des deux registres du symbolique et de l'imaginaire - opposition qui a toute sa validité, qui peut être argumentée d'une façon fort convaincante, mais dont le résultat, pour ce qui nous occupe aujourd'hui, est bien de placer la jouissance du côté de l'imaginaire.

C'est, corrélativement, la valeur de ce *topos* lacanien qui met la mort du côté du symbolique. Chaque fois que Lacan dit que le symbole est le meurtre de la chose, chaque fois qu'il reprend, sous des formes diverses, la connexion du symbolique et de la mort, c'est pour dire: *il ne s'agit pas de jouissance ici.* Le symbolique, c'est une affaire de mort. C'est pourquoi il peut, à la fin de cette "Fonction et champ de la parole et du langage", accepter, accueillir la définition heideggérienne du sujet comme être-pour-la-mort, puisque ça veut dire avant tout que le sujet n'est pas un être-pour-la-jouissance.

C'est dans la même cohérence systématique qu'il n'entend pas définir l'instinct de mort freudien à partir du masochisme primordial. Ça veut dire qu'il ne veut pas le définir à partir de la jouissance, qu'il ne veut pas le définir comme une pulsion. Il veut définir l'instinct de mort freudien du côté de l'histoire, c'est-à-dire du côté du symbolique. C'est en quoi il peut dire que l'instinct de mort *"exprime essentiellement la limite de la fonction historique du sujet".* Au fond, le symbolique, c'est la mort, et l'imaginaire, c'est la jouissance. Et le choix - ce qui opère, ce qui pour Lacan est de l'ordre de la condition -, c'est précisément le symbole.

Là où Freud insistait sur la condition du refoulement comme étant la fixation libidinale, Lacan dit que la condition fondamentale est la condition symbolique. Sa première analyse du *Fort-Da,* elle est là pour montrer quoi? Elle est là pour montrer que la répétition est entièrement fomentée par la subjectivité, que dans la répétition le sujet est actif, qu'il maîtrise sa privation - la privation de l'objet qui pourrait le satisfaire -, et que précisément il négative sa jouissance et transcende son désir. Autrement dit, toute son analyse première de la répétition est faite pour montrer que ça surclasse la jouissance, et que ça s'en défait.

Ce sujet comme être-pour-la-mort est défini sur l'axe symbolique et il ne peut pas être animé par une libido. Il ne peut être animé que par une

intention qui est de l'ordre du sens et non de l'ordre de la jouissance. C'est pourquoi Lacan est conduit à dire qu'il est animé par le désir de reconnaissance.

C'est un emprunt à Kojève, mais on n'a rien dit quand on a dit que c'est un tel emprunt. Il faut voir la fonction que ça remplit. Ca remplit précisément le vide que laisse la libido freudienne. Il faut donc à Lacan inventer, à la place de la libido freudienne, une satisfaction d'ordre purement symbolique. Ca a beaucoup d'avantages puisque cette satisfaction purement symbolique est universalisable. Aucun problème pour joindre la satisfaction du sujet et la satisfaction de tous. C'est précisément ce que permet le symbole. Donc, si on laisse de côté l'investissement libidinal et ses éventuels archaïsmes, si on les transmue en pages d'écriture, pages de honte ou pages de gloire qu'il faut arriver à lire, alors il n'y a pas d'obstacle à ce que la satisfaction soit universalisable.

En définitive, l'opération qui s'accomplit tout à fait au départ de l'enseignement de Lacan, on peut dire qu'elle réduit la fixation au refoulement, là où Freud, au contraire, cherchait à les distinguer, et situait un en-deçà du refoulement au niveau précisément d'un accident survenu à la libido. Dès lors que la fixation n'est rien d'autre qu'un refoulement, et que le refoulement peut être levé par la parole, alors c'est une épopée - l'épopée de la subjectivité du sujet qu'il s'agit d'obtenir dans la cure analytique, et qui, à l'horizon, conflue avec l'esprit du temps.

Tel que je présente les choses, méchamment, on voit bien ce qu'a de profondément pernicieux, dans le registre qui nous occupe, le schéma qui oppose le symbolique et l'imaginaire. Ce schéma, il a pour effet de retrancher la jouissance et de la reléguer dans l'imaginaire. En même temps que Lacan a fixé les idées avec ce schéma, il n'a pas, il faut bien le dire, arrangé les choses en passant de l'autonomie du sujet - célébrée par "Fonction et champ de la parole et du langage" - à l'autonomie du symbolique. Si Lacan met en évidence l'autonomie du symbolique au début de son "Séminaire sur *La Lettre volée*", c'est dans la mesure où auparavant il avait célébré l'autonomie du sujet dans son rapport de Rome.

Qu'est-ce que veut dire l'autonomie du symbolique ? Ca veut sans doute dire que ce n'est pas le sujet qui est autonome mais le symbolique lui-même, que la chaîne signifiante a ses propres lois - lois que Lacan a mises en valeur avec son petit schéma que tout le monde s'est amusé à déchiffrer: α, β, γ, δ... Et quelle est la notion qui passe à travers ça? - sinon que la chaîne signifiante n'est conditionnée que par rien d'autre qu'elle-même, c'est-à-dire par la loi symbolique qui la détermine. Autrement dit, ça veut dire qu'il n'y a pas de *Bediegung* du symbolique, qu'il n'y a pas de condition du symbolique. Ce sont, au contraire, dans les termes que Lacan emploie, les conditions du symbole qui asservissent l'objet humain. La chaîne signifiante, c'est elle qui conditionne, c'est elle qui impose ses conditions. C'est passé, et ça passe encore, pour l'enseignement proprement dit de Lacan.

Déjà, vous pouvez noter, dans la petite phrase de *Télévision* que je vous ai donnée au départ, que l'expression de *"loi du signifiant"* qui y figure, ce n'est pas les α, β, γ. Ce n'est pas une loi logique. Ce que Lacan appelle là la loi du signifiant, c'est l'équivoque. Ce n'est pas du tout la même chose de définir la loi du signifiant comme une loi de pure logique formelle, et de la

définir à partir de l'équivoque qui se produit du rapport de l'oral à l'écrit. Le schéma des α, β, γ, ça n'a de sens, ça ne se supporte que dans l'écrit tout seul et dans le commentaire qu'on peut y apporter. Mais la loi du signifiant comme équivoque, ça suppose qu'on prend comme essentiel le rapport de l'oral à l'écrit.

Quand Lacan nous dit - et c'est le début des *Ecrits*, page 11 - que la loi de la chaîne signifiante *"régit tous les effets [...] déterminants pour le sujet: tels que la forclusion, le refoulement, la dénégation"*, qu'est-ce que ça veut dire dans la perspective que nous avons aujourd'hui? Ca veut dire qu'il n'y a pas de fixation qui précède ça. On est tellement à lire cette autonomie du symbolique et les arguments que Lacan y apporte, qu'on néglige la valeur négatrice et novatrice que comporte cette formule. Ca veut dire: pas de signification, pas de fixation en-deçà. Et l'exemple même que trouve Lacan avec *La Lettre volée* est fait pour montrer que c'est le signifiant qui commande, et que l'imaginaire suit, au sens où le général de Gaulle disait que l'intendance suivra.

Quand Lacan nous présente sa syntaxe des lois signifiantes comme un exemple de parcours subjectif, ça montre que la subjectivité constituée dans cette chaîne n'a à l'origine aucun rapport avec le réel. Nous, nous pouvons traduire que c'est fait pour montrer que ça n'a aucun rapport avec la jouissance, que le sujet est pur rapport au signifiant.

En lisant une fois de plus ces textes, ça m'a amusé de retrouver, page 51, le terme de *disparité* que j'avais utilisé la dernière fois pour qualifier la position de la jouissance comme la disparate. Si on trouve dans ce texte de Lacan cet usage du terme de *disparité*, c'est pour marquer que la syntaxe met en valeur des disparités qu'elle apporte avec elle. Ca veut dire que s'il y a des disparités - et c'est ce que met en valeur cette chaîne -, ce sont des disparités qui sont purement symboliques. Autrement dit, la démonstration a pour but de montrer que la répétition n'a rien à voir avec la libido, que la libido ne se manifeste, dans l'histoire du sujet et dans la cure analytique, que comme une inertie imaginaire, et que c'est tout à fait différent de la mémoire symbolique qui, elle, est une syntaxe qui conserve indéfiniment les exigences de la loi symbolique de départ. C'est donc opposer strictement l'inertie imaginaire qui est secondaire, et l'indestructible de ce qui est véhiculé dans la chaîne signifiante.

Quand Lacan insiste à situer la répétition sur le plan symbolique - et c'est ce qu'il apporte: l'automatisme de répétition que Freud a découvert, on ne peut en rendre compte que sur le plan symbolique -, et quand il dit de l'automatisme de répétition qu'il est prévital et transbiologique, tout le monde applaudit. Tout le monde maintenant applaudit parce qu'on y reconnaît le registre propre au sujet qui n'est pas de l'ordre naturel. Très bien. Mais ce qui se dit en même temps, à travers ces qualificatifs mêmes, c'est que la répétition n'a rien à faire avec la jouissance. Ca propose même une disjonction totale entre la répétition et la jouissance.

C'est précisément dans l'espace ouvert par cette disjonction entre la répétition et la jouissance que Lacan a promu son concept du désir. Il a promu ce concept à la place de la libido, et comme une fonction qui est, elle, purement symbolique. Ca peut faire l'usage de la libido, ça a le goût de la libido, la couleur de la libido, mais ce n'est pas de la libido. Lacan dit que la libido a couleur de vide pour dire qu'elle n'a pas plus de couleur que

le désir.

En effet, le désir, c'est beaucoup plus commode à manier que la libido. C'est plus commode à manier parce que c'est une fonction symbolique. On lui assure une persistance indestructible dans la chaîne symbolique, et, en plus, il est attaché à l'Autre en tant que désir de l'Autre. La promotion du concept du désir a donc premièrement permis à Lacan d'établir un rapport d'extériorité entre le signifiant et la jouissance, et, deuxièmement, un rapport de domination du signifiant sur la jouissance.

On peut, par exemple, se référer à ce qui anime sa mise en place de la clinique de l'hystérie et de l'obsession, à l'époque même du *Séminaire IV* où il étudie de façon corrélative ces deux structures cliniques, et où on peut dire que ce sont les impasses de la jouissance imaginaire qu'il met essentiellement en valeur. Au fond, dans chacune de ces structures, il met en valeur la privation de jouissance que subit le sujet, et le transfert de jouissance qui s'accomplit dans l'imaginaire. Dans les deux cas, aussi bien dans l'hystérie que dans l'obsession, il montre comment la jouissance est transférée à l'autre imaginaire, et comment, de ce fait, le sujet en tant que moi est bien incapable de jouir.

L'hystérique, il la conçoit à partir du stade narcissique, comme étant un sujet pâtissant d'un défaut d'identification narcissique, et qui donc a besoin d'un autre imaginaire du même sexe pour pouvoir en quelque sorte prendre corps. D'où la proximité avec l'homosexualité féminine. Dans les deux cas, hystérie et homosexualité féminine, c'est comme s'il fallait un intermédiaire masculin pour saisir le corps de l'autre imaginaire. Ca peut donc se faire en s'identifiant à un homme, ou bien en mobilisant un homme qui s'en saisit. Dans cette modalité hystérique de l'identification masculine, le sujet prend le rôle de l'homme, *"sans pouvoir en jouir"* dit Lacan. A cet égard, dans cette identification, on peut dire qu'il y a un transfert de jouissance, et que le sujet se retrouve là privé de sa jouissance imaginaire, incapable de la retrouver dans ce qui mérite alors d'être appelé une impasse de cette jouissance.

Concernant l'obsessionnel - je vais vite -, c'est dans les mêmes termes. Lui aussi transfère sa jouissance à un autre imaginaire qui est celui qui considère le spectacle. Tandis que le sujet abdique son désir qui est toujours ailleurs et qu'il ne fait donc que se donner en spectacle, il lui faut supposer l'autre qui, lui, jouit du spectacle, l'autre qui est à la fois équivalent à la mort et dont on attend en même temps que la mort le fasse disparaître.

Je n'entre pas dans le détail de cette clinique de l'hystérie et de l'obsession qui a sa richesse. Je veux simplement marquer que dans les deux cas, dans ces deux structures cliniques, Lacan veut montrer qu'il y a deux impasses de la jouissance, deux impasses du transfert de jouissance qui n'ont pas de solution imaginaire. Disons qu'il montre que l'affaire de jouissance est toujours une affaire de leurre, une affaire de mirage. *"L'issue de ces impasses*, dit-il, page 453 des *Ecrits, est impensable par aucune manoeuvre d'échange imaginaire puisque c'est là qu'ils sont impasses."* Vous noterez que ce *ils* n'est pas très clair. On se demande à quoi ça se réfère puisque *échange imaginaire* est écrit au singulier. Il faudrait plutôt dire: *qu'elles sont impasses.*

Quand vient à Lacan ce terme de *jouissance*, c'est pour marquer qu'il n'y a pas de solution dans l'imaginaire aux impasses de la jouissance, et qu'il

faut donc se référer à l'Autre majuscule où il ne s'agit pas alors de la jouissance mais de la question. C'est au fond comme si les transferts de jouissance, dans l'hystérie comme dans l'obsession, voilaient la vraie question de l'inconscient, et comme si ce dont il s'agissait toujours, c'était de renvoyer les affaires de jouissance à leur statut *"d'ombres et de reflets"* pour s'occuper du vrai dans le symbolique.

D'ailleurs, dans le *Séminaire IV,* quand Lacan essaye de situer la perversion fétichiste, voyez qu'il a toujours affaire à l'imaginaire. Il en fait une affaire optique, il met en question le voile. C'est toujours par le biais imaginaire qu'il traite la jouissance. Sans doute en pouvant s'appuyer sur les comportements observables, mais enfin, ce n'est pas une pure observation, ça s'inscrit dans ce contexte théorique que je décris.

Ce qui fait basculer tout de même cette problématique, c'est l'entrée du phallus, c'est de se mettre à isoler une jouissance particulière qui tient à l'identification au phallus imaginaire. On peut dire qu'avec la promotion du signifiant phallique s'introduit dans l'enseignement de Lacan un terme médiateur entre symbolique et imaginaire, et par là un terme médiateur entre signifiant et jouissance. Ce que Lacan a appelé le phallus en empruntant à l'oeuvre de Freud, c'est au fond la jouissance pensée sous une forme imaginaire mais en même temps symbolique. Par là-même, par le biais donc de ce concept étrange du phallus imaginaire et symbolique qu'il a forgé tout entier, et alors qu'il opposait systématiquement les impasses imaginaires de la jouissance et la question symbolique qui est au niveau du grand Autre, eh bien, il arrivera à mettre en rapport la jouissance et la question.

C'est la valeur de ce qu'il expose page 555 des *Ecrits,* dans la "Question préliminaire". Il faut savoir le lire. La fonction imaginaire du phallus est, dit-il, *"le pivot du procès symbolique..."* Ca, c'est déjà énorme. C'est déjà énorme parce que jusqu'alors l'imaginaire était par excellence une fonction secondaire et subordonnée. Voilà qu'avec ce terme de *phallus,* il nous amène une fonction imaginaire qui est le pivot du symbolique. La fonction imaginaire du phallus est *"le pivot du procès symbolique"* - et il ajoute: *"qui parachève [...] la mise en question du sexe par le complexe de castration."*

Les termes importants sont ici *mise en question.* En effet, alors que tous ses développements antérieurs étaient justement faits pour écarter la jouissance imaginaire de la question symbolique, il apparaît au contraire ici, par le biais de ce concept que j'ai appelé médiateur, qu'il y a un terme imaginaire qui est le comble de la mise en question de son propre sexe pour le sujet.

C'est ainsi que je crois ouvrir la voie d'une relecture à l'envers de l'enseignement de Lacan, que je poursuivrai la prochaine fois.

SILET XV

Jacques-Alain Miller

Cours du 5 avril 1995

Le petit Jacques... le petit Jacques Lacan. Peut-être que cette année je parle de Lacan, du grand Lacan, comme du petit Hans. C'est pour ça que je dis petit Jacques. J'ai annoncé, en effet, que je passais cette année à l'envers de l'enseignement du grand Lacan. Longtemps je me suis levé de bonne heure pour épeler avec vous cet enseignement. Je l'ai déchiffré, je l'ai manié, je l'ai manoeuvré, j'ai signalé ses contradictions et ses correspondances, ses homologies comme ses discordances et ses décalages, et disons, pour ceux qui ont suivi ce travail et en ont reçu les effets, que je l'ai dédogmatisé en paraissant l'historiser. Mais je suis, semble-t-il, en mesure aujourd'hui de le lire à l'envers, au moins en ce sens que je pense pouvoir situer ce qui est le principe même de son invention conceptuelle, c'est-à-dire présenter ses concepts et ses mathèmes, qui ont marqué l'histoire de la psychanalyse, comme autant de solutions d'un problème.

C'est ce qui me conduit à repasser par des points qui, à mon avis, faisaient jusqu'à présent accrocs. Au fur et à mesure que je commentais cet enseignement au cours des années, il y avait, ici ou là, dans ses écrits, dans ses séminaires, des endroits, des passages qui accrochaient, qui ne paraissaient pas congruents avec le reste du contexte. Mais aujourd'hui, repassant par ces mêmes points, j'y découvre une logique qui était celle de la résolution d'un problème. Et c'est pourquoi il ne me paraît pas malvenu, pour orienter cette lecture, pour nommer ce qui l'oriente, de faire référence à la phobie du petit Hans. Peut-être que l'enseignement de Lacan, c'est la phobie du petit Jacques à l'endroit de Freud, à l'endroit de quelque chose dans Freud.

Cette orientation consiste à penser le phénomène, la phobie en question, à partir d'une mise en équation signifiante, telle que sa solution - c'est ce que Lacan propose à propos du petit Hans - soit donnée par l'exhaustion, le parcours complet de toutes les formes possibles d'impossibilité de la solution. Eh bien, cette définition de l'effort du petit Hans, dans la période que nous en connaissons et qui est rapportée par Freud, n'est pas loin de décrire la façon dont se présente à nous l'enseignement de Lacan.

Peut-être, pour servir de préface à la lecture d'aujourd'hui, puis-je rappeler les données de la mise en équation dont il s'agit dans cette phobie. Quelle est-elle, cette équation ? Pour aller au plus simple, je dirai - et je vous invite à le contrôler sur le *Séminaire* publié de *La Relation d'objet* - que c'est une équation faite entre le complexe d'OEdipe et le complexe de castration. C'est écrire une équivalence entre l'OEdipe et la castration, et c'est écrit, premièrement, de cette façon-là:

1)

$$\left(\frac{P}{x}\right)M$$

On peut reconnaître là, page 379 de *La Relation d'objet*, l'écriture ébauchée de ce que Lacan écrira plus tard dans ses *Ecrits* sous la forme qui restera et qui est:

2)

$$\frac{\text{Nom-du-Père}}{\text{Désir de la Mère}}$$

Dans la première formule, on reconnaît, au dessus de la barre, le grand P du signifiant du père, avec, en dessous, l'x supposé inscrire la position de l'enfant, le tout au regard de la mère. D'ailleurs, un peu après, Lacan écrira, à la page 396 de son *Séminaire:* (P)M, s'approchant donc déjà de son écriture définitive:

3)

$$(P)\,M \sim$$

Ce qu'il essaye de symboliser de ces trois façons, c'est le complexe d'OEdipe freudien, où le règne du père vient surclasser la dominance de la mère. Et le principe de cette mise en équation est indiqué par ce signe de congruence: $\sim$, qui implique une certaine approximation, et qui lie l'écriture du complexe d'OEdipe à l'écriture du complexe de castration - complexe de castration dont la première forme que Lacan propose, page 379, est la suivante: un signe bizarre supposé représenter une faucille à l'envers, empruntée à sa référence au poème de Victor Hugo, *Booz endormi*, et à laquelle s'ajoute, avec un petit *plus*, le *s* minuscule du signifié ou de la signification:

ꞁ + *s*

La faucille du complexe de castration, c'est une forme imagée de la barre de négation portant sur le phallus, avec en plus la signification où le x de départ trouverait sa solution. Disons que Lacan essaye par cette écriture de

symboliser la signification de la castration, et par là d'écrire une équivalence entre le complexe d'OEdipe et le complexe de castration:

$$\left(\frac{P}{x}\right) M \sim \zeta s$$

Page 396, il propose une écriture du complexe de castration un peu différente. C'est une autre formule du complexe de castration, où cette écriture curieuse de (-p) figure la position imaginaire du père castrateur, et où grand *PI* serait la fonction réelle du phallus:

$$(P)\, M \sim (-p) \left(\frac{x}{\Pi}\right)$$

Voilà ce qui est au fond la mise en équation fondamentale que Lacan propose à la fin de sa construction sur la phobie du petit Hans. Au regard de cette mise en équation dans ses deux versions principales, il écrit la trajectoire propre du petit Hans, pour qui ce grand P initial - placé sur *x* dans la première version, et à côté du M de la mère dans la seconde - ne remplit pas la fonction qui lui revient, et se trouve substitué par le signifiant du cheval de la phobie, qui est dans le *Séminaire* indiqué par un grand I' à la place de grand P.

D'autre part, le cas de Hans implique que la relation élémentaire à la mère se trouve compliquée d'éléments supplémentaires. Ca se trouve indiqué, sur le schéma de Lacan, par *phi*, le phallus, et petit *alpha*, l'autre enfant:

$$\varphi\,(\alpha)$$

En même temps, la formule de la castration est elle-même déviante par rapport à sa forme normale. Elle est indiquée de diverses façons mais je retiens celle-ci. A la place de la castration: la morsure, la morsure primordialement maternelle, en tant qu'elle est un danger portant sur la réalité génitale:

$$m + M$$

Donc, sur la base de l'équation initiale du complexe d'OEdipe et du complexe de castration, Lacan tente d'écrire la déviation de cette formule dans la phobie du petit Hans - déviation aussi bien de la formule du

complexe d'OEdipe que de la formule de la castration.

A la fin, à la fin du parcours du petit Hans, on trouve la formule terminale du complexe d'OEdipe et la formule terminale du complexe de castration. La première est écrite ainsi:

$$p\,(M)\,(M')$$

- le *p* minuscule traduisant la place inadéquate et dévalorisée du père, place compensée par le dédoublement de la mère qui indique que le tiers symbolique, ce tiers que le petit Hans ne rencontre pas dans le signifiant du père, est situé dans le personnage de la grand-mère paternelle.

Le point d'arrivée, la castration, se prête à cette formule de *alpha* sur *phi* au regard de grand *PI*, qui est supposée traduire l'épisode d'Anna, la soeur de Hans, chevauchant le petit cheval de bois et donnant au fond une version triomphante du complexe de castration:

$$p\,(M)\,(M') \sim \left(\frac{\alpha}{\varphi}\right)\Pi$$

Lacan propose de reprendre l'ensemble du déroulement de la phobie comme fait d'une transformation de la formule initiale à la formule terminale par une série d'étapes. Eh bien, peut-être n'est-il pas impossible de concevoir le décours de l'enseignement de Lacan sur ce modèle. C'est ce qui m'a autorisé à vous présenter la lecture que j'essaye d'en faire comme celle du petit Jacques.

La formule finale, la formule standard que Lacan a présentée, c'est celle qui lui inspire, quelques temps plus tard, son schéma de la métaphore paternelle, qui est fait - la lecture du *Séminaire IV* nous en avertit - de l'articulation du complexe d'OEdipe et du complexe de castration. On y retrouve le Nom-du-Père et le désir de la Mère - DM est barré comme étant métaphorisé -, c'est-à-dire qu'on y retrouve les termes que Lacan avait mis en jeu dans ses premiers essais de symbolisation, à savoir aussi cet *x*, qui était au départ la position de l'enfant au regard de la paire du Nom-du-Père et du désir de la Mère, et réduit dans les *Ecrits* à être signifié au sujet. Puis, de l'autre côté de cette formule, indiqué par une flèche d'opération, on trouve le Nom-du-Père, avec grand A et le phallus: écriture que Lacan a finalement proposée du complexe de castration:

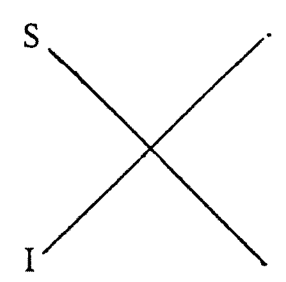
$$\frac{NP}{\cancel{DM}} \cdot \frac{\cancel{DM}}{X} \rightarrow NP\left(\frac{A}{\text{phallus}}\right)$$

On s'est beaucoup attaché au fait que Lacan proposait là une formule linguistique, celle de la métaphore, adaptée pour les besoins de la cause. Je propose de s'apercevoir qu'elle a pour ressort d'articuler précisément le symbolique et l'imaginaire. La formule de la métaphore paternelle réduit

l'imaginaire a être un effet de sens, un effet de sens produit par une articulation signifiante.

Pour être plus précis, disons qu'elle fait du complexe d'OEdipe une articulation signifiante, et du complexe de castration une signification induite par cette articulation signifiante. Elle fait exactement du complexe de castration la signification du phallus. C'est ainsi que Lacan peut dire, dans cette perspective, à la page 557 de sa "Question préliminaire", que le phallus est une signification *"évoquée dans l'imaginaire du sujet par la métaphore paternelle"*.

L'enjeu de la métaphore paternelle, c'est de proposer une articulation du symbolique et de l'imaginaire, de nous montrer l'imaginaire, l'imaginaire normal si je puis dire, induit, produit par une articulation symbolique. Ca constitue en soi-même un démenti à ce schéma essentiel que Lacan a tant de fois reproduit, ce schéma L qui disjoint complètement l'imaginaire et le symbolique:



Ce schéma est fait pour disjoindre l'imaginaire et le symbolique, alors que cette formule de la métaphore paternelle est tout à fait autre chose puisqu'elle conjoint le symbolique et l'imaginaire, et donne même à ce dernier une place de produit du symbolique.

La voie que j'ai prise pour accéder à l'envers de l'enseignement de Lacan, c'est en définitive la voie de son *Envers de la psychanalyse,* ce *Séminaire XVII* où il s'aperçoit - c'en est le pivot, la découverte essentielle - que la répétition, qui est au principe même de la chaîne signifiante et par là-même au principe de la parole, est répétition de jouissance. Ca veut dire que sous le titre de *L'Envers de la psychanalyse,* Lacan fonde la répétition non pas sur l'autonomie du symbolique, comme il l'a fait au départ de son enseignement, mais sur son hétéronomie par rapport à la jouissance.

C'est de là que je me suis senti invité à mettre en question le rapport de la jouissance et du symbolique dans l'ensemble de l'enseignement de Lacan. J'ai fait problème de ce rapport, et pourquoi ne pas dire que c'est là la mise en équation dont l'enseignement de Lacan développe toutes les formes d'impossibilité:

jouissance ◇ symbolique

Je vais d'abord, sur la base de cette formule, resituer le moment inaugural de l'enseignement de Lacan que je me suis attaché à décomposer cette année. Dans ce moment inaugural, la jouissance est affectée à l'imaginaire,

c'est-à-dire qu'elle est pensée à la façon freudienne, comme une libido, c'est-à-dire comme un flux qui transite entre les deux termes *a* et *a'* du couple imaginaire. De ce fait, la jouissance est entraînée dans toutes les impasses de l'imaginaire, c'est-à-dire les impasses du stade du miroir.

C'est ce que j'ai souligné dans la clinique qui se fonde sur cette localisation imaginaire de la jouissance. C'est une clinique que Lacan propose de l'hystérie et de l'obsession, et dont le principe est que l'autre imaginaire jouit à la place du sujet. C'est ce que j'ai indiqué la dernière fois: à partir du moment où la jouissance est située dans le registre imaginaire, elle apparaît toujours comme peu ou prou transférée à l'autre imaginaire, et donc apparaît à cet égard comme jouissance dérobée, comme jouissance volée au sujet. C'est là que s'insère l'exemple souvent répété que Lacan est allé chercher dans les *Confessions* de saint Augustin, celui de l'enfant qui voit son cadet jouir du sein maternel et qui en éprouve une désappropriation. Il se couvre d'une pâleur mortelle à voir que le petit autre jouit à sa place.

On peut donc dire qu'il y a toujours, dans ce registre, un vol imaginaire de la jouissance. Et c'est ce qui deviendra plus tard, chez Lacan, la perte structurale de la jouissance. C'est ce qui plus tard lui fera dire que la jouissance comme telle - et cette fois du fait du symbolique - est toujours perdue. Mais dans le registre imaginaire, ça se présente comme le vol de la libido par l'autre imaginaire. C'est pourquoi on peut aller assez loin dans la description clinique, même si cette jouissance n'est pas affectée au niveau qui convient. Mais même si la jouissance est affectée au registre imaginaire, il y a, sous les espèces du vol, une perte qui reste présente.

J'ai, à cet égard, indiqué la dernière fois que l'on peut distinguer le transfert hystérique de jouissance et le transfert obsessionnel de jouissance. Peut-être peut-on l'inscrire ainsi. Dans l'hystérie, à partir du couple imaginaire, *a'* c'est l'autre femme, c'est l'image de la femme que le sujet lui-même est en déficit de réaliser. Et c'est là que s'interpose - écrivons-le *a''* - l'autre masculin, dont la fonction essentielle est de jouir de l'autre femme:

H

$$a \longrightarrow a'$$
$$a''$$

Sur la base de ce schéma, bien des versions sont concevables. J'ai indiqué l'identification masculine de l'hystérique, mais on peut aussi indiquer l'indifférence, la frigidité, la jalousie, ou au contraire l'accueil soulagé de l'autre femme pour faire jouir l'homme dont le sujet abdique volontiers le service. Mais je ne développe pas ces différentes versions et me contente de cette mise en place minimum.

Le transfert obsessionnel de jouissance, on peut dire qu'il implique un autre, que j'écris *a'''* et que je place au dessus du vecteur pour indiquer qu'il surplombe la lutte imaginaire du sujet contre les autres. Cet autre imaginaire jouit du spectacle que lui offre la lutte imaginaire:

O



Au fond, le principe de cette clinique, c'est que la jouissance est prise dans les impasses imaginaires, alors que la question proprement dite de l'inconscient se pose dans le symbolique. C'est au point que Lacan peut dire que tous ces leurres imaginaires ne servent au fond qu'à tourner la question inconsciente. Il invite donc à une disjonction de l'imaginaire et du symbolique. Il n'y a pas de solution au niveau imaginaire où il n'y a que déplacement des impasses.

J'ai ici comprimé ce que j'ai appelé les données du moment inaugural de l'enseignement de Lacan. Ce qui vient ensuite, je peux l'appeler, comme il m'est arrivé jadis de le faire, le moment classique. Ce moment classique de l'enseignement de Lacan est marqué par l'introduction, dans cette problématique qui les ignore, du concept du phallus et du concept du désir. C'est comme un recommencement de l'enseignement de Lacan.

A quoi répond précisément cette introduction ? Qu'est-ce qu'elle change foncièrement dans la perspective sur l'expérience analytique et sur la métapsychologie? Alors que le moment inaugural disjoint l'imaginaire et le symbolique, le moment classique les articule. Ce moment classique est animé par la nécessité de l'insertion de la jouissance dans le symbolique. Toute la problématique initiale laisse la jouissance, conçue comme la libido, à l'extérieur du champ symbolique. Mais ce qu'on voit à l'oeuvre dans ce moment classique, c'est la nécessité d'insérer la jouissance dans le symbolique.

Ca veut dire qu'on ne peut pas aller loin, dans la description de l'expérience analytique et dans la théorie métapsychologique, avec simplement les pouvoirs intersubjectifs de la parole, et en rejetant dans les ténèbres extérieures les impasses de la jouissance. Par la dynamique propre du point de départ, il faut insérer la jouissance dans le symbolique. C'est une nécessité qui court à travers tout l'enseignement de Lacan, mais qui, dans son moment classique, se fait par les concepts du phallus et du désir. Ce moment est classique parce que d'une part - c'est un fait - on enseigne Lacan à partir de là, mais aussi parce qu'il semble opérer une réduction symbolique de la libido freudienne, et qu'il est donc, d'une certaine façon, spécialement satisfaisant pour l'esprit.

Cette insertion de la jouissance dans le symbolique se réalise de deux façons. Premièrement, sous les espèces d'un signifiant privilégié, le phallus, qui supporte cette insertion, et, deuxièmement, par le concept du désir, en tant que ce qui était chez Freud les transferts et les transpositions de la libido, et chez Lacan les transferts imaginaires de la jouissance, devient métonymie symbolique du désir.

Ce qui a donné au concept du désir sa prise, sa prégnance dans l'histoire de la psychanalyse, c'est la capacité que ce concept démontre à rendre compte, sous forme symbolique, des déplacements, des avatars de la libido, et à les constituer comme métonymiques. On peut donc dire que ce concept est très puissant sur l'oeuvre de Freud parce que tous ces déplacements de la libido freudienne arrivent à être retranscrits comme métonymies du désir.

Mais l'insertion de la jouissance dans le symbolique, qui s'accomplit par ces deux concepts qui sont liés, se paye, et le prix à payer pour cette insertion de la jouissance dans le symbolique - ça émerge aux détours de l'enseignement de Lacan, et spécialement dans ses *Ecrits* puisqu'il y suit rigoureusement cette logique -, c'est la négation et la mort tombant sur la jouissance. Du côté du phallus, c'est la castration. Et du côté du désir, c'est la mention que le désir dont il s'agit est un désir mort.

Voilà un de ces accrocs qui m'avaient frappé jadis : ce fait que Lacan, dans son "Instance de la lettre", qualifie le désir métonymique de désir mort. Aujourd'hui, je reconstitue la nécessité de cet adjectif. La jouissance ne peut bien sûr s'insérer dans le symbolique qu'au prix de la mort.

Prenons ce concept de désir. Lacan a transposé la libido freudienne dans le symbolique en tant que le désir. Il l'a fait d'une façon très simple, c'est-à-dire en construisant ce concept comme équivalent au signifié du signifiant. Le désir, c'est le signifié. De ce fait, tout ce qui était, chez Freud et chez les freudiens, et même chez les antifreudiens comme Jung, les avatars de la libido, ça devient le signifié qui court sous le signifiant. De telle sorte qu'on peut dire que le désir selon Lacan, c'est la libido selon Freud, mais en tant qu'elle a subi l'incidence mortifiante du signifiant.

C'est pourquoi Lacan peut dire dans son "Instance de la lettre", page 518 des *Ecrits*, que la chaîne métonymique véhicule un désir mort. Et c'est pourquoi aussi, traitant du désir, il traite en même temps de la jouissance, dans ce passage que j'ai souvent cité, toujours page 518: le désir enveloppe dans une *"collusion intime [...] le plaisir de savoir et celui de dominer avec la jouissance"*.

On voit que l'ambition de Lacan avec le concept du désir, c'est qu'on n'ait plus à parler de jouissance, qu'on n'ait plus à parler de la libido freudienne. C'est la libido freudienne réduite au signifié du signifiant. C'est pourquoi, quand il situe le désir au niveau de la métonymie empruntée à Jakobson, il y situe en même temps la fixation. Pour lui, la fixation de la libido, c'est équivalent au désir indestructible. Ca n'est rien que ce fait de la mémoire signifiante. Il peut dire alors, toujours dans cette page 518, que le symptôme est ce dans quoi le sujet crie la vérité du désir.

C'est à peine si on lit encore ça, alors que ça vaut la peine de s'y arrêter. C'est une définition du symptôme à partir de la vérité du désir, c'est-à-dire pas à partir de la jouissance. Le symptôme ne commémore pas une jouissance irréductible, il crie la vérité du désir. La libido freudienne est entièrement significantisée, et ce qui résiste dans le symptôme, c'est une vérité, c'est-à-dire un signifié qui attend d'être promu, d'être libéré.

Je me suis combien de fois cassé la tête sur ces passages sans reconstituer la logique qui les anime !... Je n'hésite pas à y revenir encore une fois parce que là j'espère en être venu à bout.

Corrélativement au concept du désir, nous avons le concept du phallus. Là, le *Séminaire* de *La Relation d'objet* nous sert de guide, et met bien en valeur que l'objet était jusqu'alors foncièrement pensé à partir du moi. La problématique de la relation d'objet, et jusqu'à ce *Séminaire IV*, était prise dans la paire moi/objet - le moi comme réservoir de la libido et transférant cette libido à l'objet. Nous n'avions donc que des transferts internes à l'imaginaire, des transferts de la libido internes à l'imaginaire.

Ce qu'introduit le *Séminaire IV*, c'est un objet spécial, et dont la fonction

- c'est ça qui met le phallus à part dès le départ - n'est pas pensable sans le manque. Elle n'est pas pensable sans le manque, même quand il s'agit d'un objet imaginaire. Déjà, comme objet imaginaire, il s'introduit, à partir de l'exemple de la petite fille, comme faisant défaut. Autrement dit, alors que le stade du miroir ne fait pas la différence des sexes, cette différence est prise en compte dans le stade du miroir par le *Séminaire IV*.

La considération de cet objet imaginaire spécial introduit nécessairement à une problématique du manque - problématique qui est tout à fait absente quand on réfléchit sur *a - a'*, sur le rapport du moi et de l'objet, où on est toujours dans le plein: on a simplement du *un peu plus* ou du *un peu moins* selon les distributions de la libido. Le moi peut en effet s'appauvrir de libido au profit de l'objet, mais on reste dans du plein. C'est le principe des vases communicants.

Avec le phallus s'introduit par contre une problématique du manque, et où celui-ci n'a de statut que symbolique. Autrement dit, tout imaginaire que soit cet objet phallique, il n'est pas pensable dans le seul registre de l'imaginaire. Il faut encore le concept de sa place symbolique. Et ce qui anime au fond le tableau que Lacan propose avec frustration, privation, castration, c'est avant tout la jonction que ça oblige à faire entre l'imaginaire et le symbolique.

Ce qui s'en déduit, c'est que les objets ne sont pas tant à situer par rapport au moi, qu'à situer par rapport au phallus. Voilà la nouvelle paire qui se propose: phallus, objet. Mais le phallus lui-même n'est situable qu'en référence au manque, et nous voilà avec un ternaire: manque, phallus, objet. Lacan en fait usage aussi bien pour situer l'objet phallique que le fétiche - problématiques qui ne sont pas articulables dans les termes du moi et de l'objet. Autrement dit, avant, la problématique de l'objet était une problématique du plein, avec transfert de la quantité de libido, alors que maintenant, ce dont il s'agit bien plus, c'est d'un transfert de manque.

Ce manque de départ, il tend, dans l'enseignement de Lacan, à se confondre avec le sujet lui-même, avec le sujet vide, de telle sorte que ce qui apparaît comme corrélat de l'objet n'est plus le moi, mais à proprement parler le sujet comme vide - non pas le moi réservoir de libido mais le sujet comme vide. Cette connexion du sujet et de l'objet, et non pas du moi et de l'objet, est décisive pour tout ce qui concernera la théorie du fantasme dans l'enseignement de Lacan. Nous sommes là dans les soubassements mêmes qui conduiront Lacan à traiter de la fin de l'analyse à partir de la traversée du fantasme.

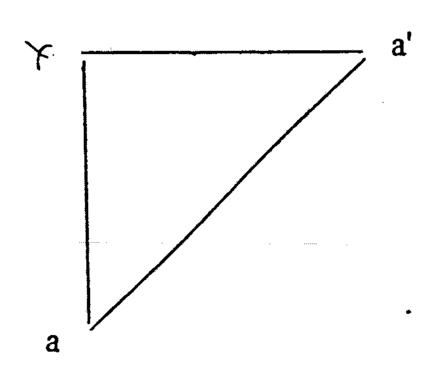
Il me paraît maintenant possible - et c'est ce que je vais essayer - de prendre une perspective sur l'ensemble des *Ecrits* de Lacan. Je voudrais d'abord mettre les ponctuations qui conviennent pour faire saisir la série que constituent ces trois écrits - je suppose que la plupart de ceux qui sont ici les ont déjà lus, y ont déjà réfléchi - qui sont la "Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose", "La signification du phallus", et "La direction de la cure". Ce sont les trois écrits principaux qui dépendent conceptuellement de "L'instance de la lettre", et où la problématique que je viens de ramasser se construit, se complique, et où Lacan cherche des solutions - des solutions à l'insertion de la jouissance dans le symbolique.

Je ne vais pas lire l'ensemble de ces écrits pour leurs thèmes explicites. Je vais les prendre en écharpe pour montrer comment ils constituent autant de

tentatives de solution de l'insertion de la jouissance dans le symbolique.

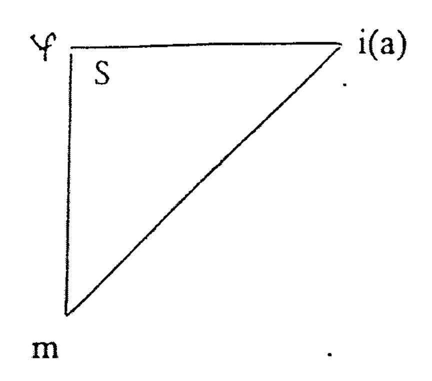
L'écrit de la "Question préliminaire" - qui porte sur le cas Schreber et qui reprend les thèmes traités dans le *Séminaire III* à la lumière de l'apport du *Séminaire IV* - constitue un essai d'articulation de l'imaginaire au symbolique. Bien des difficultés de sa lecture - ou des contradictions qu'on y rencontre et que j'ai jadis pointées - s'éclairent si on s'aperçoit qu'il nous présente et qu'il mêle deux statuts du phallus: le phallus dans l'imaginaire et le phallus dans le symbolique. Dans cet écrit, Lacan est vraiment aux prises avec la contradiction que comportent en eux-mêmes cette articulation de l'imaginaire au symbolique et ce terme Janus qu'est le phallus.

Dans cette "Question préliminaire", Lacan présente d'abord le phallus dans l'imaginaire en tant qu'il l'introduit comme ce qui complète le couple imaginaire du stade du miroir. Pour penser le stade du miroir, il ne suffit pas du couple du moi et de l'image spéculaire, il ne suffit pas de *a* - *a'*, il y faut en plus le phallus imaginaire. Là, explicitement, le phallus apparaît comme un terme distingué dans l'imaginaire, qui ne se réduit pas simplement à l'image spéculaire, mais qui est un terme supplémentaire par rapport à elle:



Jusqu'alors Lacan parlait de la dualité imaginaire, de la division imaginaire, où il investissait au fond beaucoup des thèmes des moralistes classiques, tous ces thèmes du *je joue un personnage*, du *j'imite l'autre*, du *quand suis-je authentique?* Quand on ne fait qu'opposer le moi et l'image spéculaire, on a toute une littérature qui vous attend, la littérature du double, la littérature de l'authenticité. Mais là, on peut dire qu'on sort de cette littérature puisqu'on ajoute un terme qui dans cette littérature classique est inconnu au bataillon, à savoir le phallus imaginaire. Nous ne sommes plus en face d'une dualité imaginaire mais en face d'un ternaire, ou d'un triangle, ou d'un trépied imaginaire, et ceci par un objet supplémentaire qui est donc l'image phallique.

C'est au point que, alors que le moi est situé corrélativement à l'image spéculaire, conformément au schéma *a* - *a'*, Lacan lie le phallus au sujet:



Voilà la perspective du phallus dans l'imaginaire. Evidemment, au moment où il s'agit de lier le sujet et le phallus, ça ne tient pas tout à fait, et Lacan écrit alors cette proposition qui fait un accroc: *"La signification du sujet s'épingle sous le signifiant du phallus."* Là, on ne comprend plus. On ne comprend plus parce qu'on a précisément introduit le phallus comme un terme imaginaire. La suite du texte va d'ailleurs développer ce phallus comme une signification, alors que cette phrase fait du phallus un signifiant, et du sujet une signification du signifiant phallique. On peut dire que cette proposition n'est pas davantage développée. Elle reste en attente, elle a presque l'air d'une sorte de lapsus.

Deuxièmement, la "Question préliminaire" - et d'une façon fort disjointe de cette présentation - introduit le phallus dans le symbolique. On peut dire que ça se déroule à côté, que ce n'est pas cousu. Lacan introduit le phallus comme symbolique, non pas comme un signifiant, mais comme une signification, exactement comme une signification produite par la métaphore paternelle. C'est ce que j'avais déjà cité plus haut: la signification *"évoquée dans l'imaginaire du sujet par la métaphore paternelle."*

On trouve donc, dans ce texte, deux développements côte à côte: un développement sur l'image phallique comme tout entière dans le stade du miroir, et un développement sur le phallus comme signification dans le symbolique. C'est ainsi que dans cet écrit majeur sur la psychose, on trouve développés, corrélativement, le Nom-du-Père dans le symbolique, et le phallus en tant qu'effet du symbolique dans l'imaginaire. C'est ainsi qu'aux termes de *forclusion du Nom-du-Père* que l'histoire a retenu, il y a nécessairement, à côté, ceux *d'élision du phallus*, qui n'ont pas été retenus avec la même prégnance, mais qui montrent qu'un parallèle est établi, ainsi que la problématique qui s'ensuit, celle du rapport entre la forclusion et l'élision - rapport que je ne développe pas pour l'instant.

{ forclusion du Nom-du-Père
élision du phallus

Au fond, ce texte nous amène essentiellement le phallus comme une signification qui se trouve induite dans l'imaginaire à partir d'une articulation symbolique. Cette signification du phallus, c'est avant tout une signification de castration, et c'est ce qui amènera Lacan à l'écrire ($-\varphi$), conformément à l'exigence que la jouissance se mortifie une fois qu'on

l'insère dans le symbolique.

Troisièmement - et c'est ce qui dans cette "Question préliminaire" est le plus problématique et sans doute le plus fécond pour l'avenir -, dans la mesure même où il s'agit d'un cas de psychose où la métaphore paternelle échoue, où la signification du phallus comme castration n'émerge pas, on trouve évoquée la présence d'une jouissance si je puis dire à l'état libre, la présence d'une jouissance non phallicisée, et que Lacan traduit aussitôt comme jouissance imaginaire. Le cas de psychose illustre ce qui se produit quand la signification du phallus n'arrive pas à capturer la libido, et donc Lacan parle de la jouissance narcissique de l'image, et apporte comme preuve l'intérêt que prend Schreber habillé en femme à sa propre image au miroir.

Ce que je vais dire là - je vais devoir le dire vite alors que ça justifierait une attention plus précise et plus lente -, c'est que ça conduit Lacan à être au fond très indifférent à tout ce qui dans le texte de Schreber est décrit comme les va-et-vient de la jouissance, ou de la volupté comme s'exprime Schreber lui-même. C'est pourtant une description approfondie que fait Schreber de cette volupté: du moment où elle l'envahit au moment où elle se retire et le laisse dans la déréliction et la souffrance. Il suffirait de lire ça, si je puis dire sans préjugés, pour s'apercevoir qu'on a là un mouvement de répétition, que la volupté schrébérienne obéit aux mêmes va-et-vient que le *Fort-Da*, qu'on a comme un *Fort-Da* de la jouissance.

C'est précisément ce point que, jadis, au tout début de la Section clinique, j'avais pris comme point de départ de la relecture qui se faisait alors du cas Schreber à partir de ses écrits. C'était pour mettre en valeur un point qui, aussi bien dans le *Séminaire* de Lacan que dans son écrit de la "Question préliminaire", est en quelque sorte gommé. C'est gommé parce que pour lui la répétition et la jouissance sont tout à fait disjointes, alors que là le cas clinique lui-même nous impose cette jonction.

Cette jouissance que je disais non phallicisée, cette jouissance qui n'est pas capturée dans la signification de la castration, tout l'effort de Lacan dans sa "Question préliminaire", c'est de la traduire en termes phalliques. C'est pourquoi il met en valeur que finalement le désir de Schreber est d'être le phallus, que c'est ça qui le conduit à se croire femme, que c'est ça le principe de son devenir-femme. C'est la fameuse proposition: *"Pour devoir être le phallus, le patient sera voué à devenir une femme."* Je n'essaye pas de justifier cette phrase, j'y vois un effort de Lacan pour resaisir tous les phénomènes de jouissance du cas à partir de l'identification phallique, comme si le terme phallique était essentiel et inéliminable quand il s'agit de la jouissance.

Bien sûr, c'est une proposition qui ne pourra pas tenir très longtemps dans l'enseignement de Lacan, puisque le désir d'être le phallus, il en fera au contraire la clef du désir du névrosé. Il y a donc là quelque chose qui ne va pas. Mais il ne suffit pas de dire qu'il y a quelque chose qui ne va pas, il faut saisir que l'effort de Lacan est de continuer à dominer la libido freudienne à partir du phallus. Tout son effort est de réaliser cette traduction. Il y arrive remarquablement, sauf qu'à le lire de près, on s'aperçoit qu'il néglige, qu'il repousse dans les dessous tout ce qui concerne la répétition de jouissance dans le cas Schreber.

Si vous saisissez, non pas les thèses dogmatiques exposées dans la

"Question préliminaire", mais bien cette problématique vacillante, en déséquilibre, qui est présente dans ce texte, alors vous comprenez pourquoi Lacan, quelques mois plus tard, écrit "La signification du phallus". Là, il choisit. En fait, sous ce titre, il développe la thèse que le phallus est un signifiant. En effet, ce n'est pas exactement *signification*. Le terme allemand de *Bedeutung*, qui est présent chez Freud, on peine à le traduire par *signification* ou par *référence*. En fait, le texte de "La signification du phallus" est fait pour dire que le phallus n'est pas une signification. C'est simple. C'est fait pour dire que le phallus est un signifiant, c'est-à-dire pour trancher ce qui reste équivoque dans l'écrit de la "Question préliminaire". Lacan fait là un choix: il affecte décidément au symbolique le phallus en tant que signifiant, et c'est désormais à ce titre qu'il en parlera éminemment.

En même temps, on peut dire que cet écrit, dont le dernier paragraphe comporte le mot de *libido*, est fait pour dire qu'on rend compte de la libido par le désir. Lacan ne mentionne la libido dans cet écrit que pour dire, comme le fait Freud, que la libido freudienne est masculine, c'est-à-dire pour poser qu'elle est intégralement traductible en termes phalliques. Il considère que la fonction du signifiant phallique est strictement équivalente à ce que Freud appelait la libido.

C'est ça qui s'accomplit dans ce texte, qui a toute sa puissance de séduction et de fascination, qui est traduit dans toutes les langues, que même les féministes traduisent mais pour lui envoyer des fléchettes, et qui a retenu pour beaucoup de raisons sans doute, mais spécialement parce que c'est le texte où s'accomplit la réduction de la libido au désir.

D'ailleurs, quel est le terme allemand qui revient constamment dans cet écrit, sinon celui de *Verdrängung*, le refoulement: la *Verdrängung* du phallus, la *Verdrängung* inhérente au désir, la *Verdrängung* inhérente à la marque phallique du désir. Tout ça a comme valeur d'indiquer que le refoulement porte sur la jouissance, et que dès lors, la jouissance, ça n'est rien de plus que le désir comme signifié - signifié qui cherche à se libérer, qui cherche à se dire, qui n'est rien d'autre qu'un signifié retranché. En tout cas, disons que c'est situer la jouissance intégralement dans l'ordre du signifiant et du signifié.

A la suite de ce choix décisif de la réduction de la libido par le désir, on a le grand écrit de Lacan qui est "La direction de la cure", et qui est un texte où on peut dire que la libido est parfaitement absente, un texte qui met le désir au premier plan de la pratique analytique, un texte qui, au fond, consomme ce triomphe du désir. Le leitmotiv de Lacan dans "La direction de la cure", c'est qu'il faut préserver la place du désir. C'est ce qu'il dit page 601: *"ne pas se tromper quant à la place du désir"*, ou page 612: ne pas, dans la technique, *"méconnaître la vraie place où se produisent ses effets"*.

Au fond, le leitmotiv de "La direction de la cure", c'est qu'il s'agit d'interpréter le désir et son signifiant qui est le phallus. Ca veut dire quelque chose de très précis. Ca veut dire qu'il faut toujours interpréter en direction du manque, en direction du rien. Il faut viser et montrer le rien. Si vous montrez quelque chose, alors c'est très simple: vous produisez des *acting-out*, et alors oui! là, vous voyez la pulsion.

C'est pourquoi, dans ce texte, Lacan apporte des exemples par la négative. On commente souvent sa lecture du cas de Kris: l'homme aux cervelles fraîches. On commente aussi le cas de Ruth Lebovici que Lacan

avait déjà traité dans son *Séminaire IV*. Je ne vais pas rentrer dans le détail, mais il faut voir que ce sont là deux cas d'*acting-out*.

Pourquoi Lacan met-il en évidence deux cas d'*acting-out* dans ce texte de "La direction de la cure" ? Pour montrer que si on n'interprète pas le désir, c'est-à-dire si on n'interprète pas au niveau du symbolique, si on n'interprète pas grand A, si on n'interprète pas le rien, alors on a une présentification de la pulsion, alors on a des symptômes transitoires. C'est ce qu'il met en valeur dans le cas de Kris: parce qu'on essaye de faire la part de ce qui est à l'un et à l'autre dans le plagiat dont le patient se croit coupable, donc parce qu'on essaye d'interpréter en termes de réalité et non pas en direction du rien, alors, hop! la pulsion orale apparaît dans le symptôme des cervelles fraîches.

Le cas de Ruth Lebovici concerne explicitement une transposition à la freudienne de la libido, à savoir que le sujet arrive phobique et qu'il repart fétichiste. Enfin, je m'entends... il arrive avec une phobie qui habille une inhibition, et puis, dans le cours de l'expérience et en raison de la direction de la cure, il tombe dans le voyeurisme, ce qui veut dire que la pulsion scopique émerge. Le cas de Kris, c'est la pulsion orale, et là, c'est la pulsion scopique. On voit surgir l'objet oral et l'objet scopique.

Ce que Lacan propose comme critique de ces deux cas, c'est en fait qu'il aurait fallu que Kris, au lieu de rentrer dans le *c'est toi et pas l'autre*, dans le *tu ne prends rien à l'autre* - c'est-à-dire dans une interprétation en termes de réalité ou s'effectuant sur l'axe imaginaire: *est-ce que tu voles? est-ce qu'on te vole?* -, aurait dû montrer le rien, aurait dû montrer que c'était le rien qui est en question, et que, dans son vol, le sujet volait rien. C'est pourquoi Lacan développe l'anorexie mentale, l'anorexie quant au mental, c'est-à-dire quant au désir. Il faut donc interpréter par la métonymie, à savoir que les idées passent et glissent comme dans une chaîne, et non pas rentrer dans le débat de savoir si oui ou non le sujet était réellement plagiaire. Son problème, qui le fait se sentir plagiaire, est bien plutôt une sorte d'effondrement du désir, et non pas un débat sur le *c'est à toi, c'est à l'autre*.

Dans le cas de Ruth Lebovici, là aussi, l'analyste ramène constamment le sujet à la situation réelle au lieu de le maintenir dans la dimension symbolique, dimension qui était la seule à pouvoir même donner son sens à son inhibition première qui tenait au sentiment d'être trop grand. C'est seulement dans le symbolique que ce *trop grand* peut recevoir son sens, et sans doute son sens phallique.

On comprend, avec cette perspective, pourquoi ce sont ces deux cas que Lacan amène dans ce texte. Il amène des cas d'*acting-out* qui sont destinés à montrer ce qui se produit quand on n'interprète pas sur le registre symbolique. Quand on n'interprète pas le désir, on voit surgir des phénomènes transitoires de jouissance.

La perspective à l'envers que je propose, ce qu'elle permet de saisir aussi dans sa nécessité, c'est le surgissement de cet autre concept lié au désir, et qui est celui de la demande. Lacan, après avoir inventé le désir comme signifié, invente la demande comme le signifiant corrélatif du signifié du désir. On vous a certainement déjà beaucoup commenté, au Département de psychanalyse - et je l'ai moi-même fait il y a bien des années -, ce ternaire du besoin, du désir et de la demande. Au fond, je ne vais rien en dire. Je ne

vais rien en dire, sinon pointer l'opération invisible qui se produit dans cette articulation de Lacan, et qui est une significantisation intégrale de la jouissance.

Lacan dit que le besoin doit passer par la demande, c'est-à-dire par le signifiant de l'Autre. Ca se montre avec le petit enfant, comme dans le *Séminaire IV.* On s'adresse à l'Autre, il se produit une annulation signifiante, et il y a un reste qui est le désir:

$$\frac{D}{\not{B}} \dashrightarrow d$$

Vous pouvez là déjà reconnaître la même structure qui conduira Lacan, beaucoup plus tard, à dire que la jouissance, à être située au lieu de l'Autre, se trouve annulée, avec un reste qui est petit *a:*

$$\frac{A}{\not{J}} \dashrightarrow a$$

C'est la même structure. L'objet du besoin est symbolisé par l'opération de la demande, le désir continue de courir, et c'est déjà là le même schéma que celui que proposera plus tard Lacan. C'est dire que la satisfaction du besoin qui se trouve symbolisé est finalement une jouissance, dont Lacan pose qu'elle est en quelque sorte transposée par la demande, avec comme reste le désir. Ca veut dire qu'entre demande et désir, la libido freudienne est en quelque sorte dissipée. Demande et désir, ça sert à Lacan à dissiper la libido freudienne.

C'est pourquoi - et voilà encore un accroc qui me retenait jadis - Lacan peut écrire, dans sa "Direction de la cure", page 614, que les objets partiels sont signifiants: *"ces objets partiels [...] assurément signifiants, le sein, l'excrément, le phallus."* Comme il a déjà proposé l'objet *a,* on a du mal à réconcilier ces termes. Il dit explicitement que les objets partiels, le sein, l'excrément, le phallus, sont signifiants. Il faut comprendre ici que ce dont il est question quand il parle de la satisfaction du besoin, à savoir la pulsion, se trouve en définitive transposé comme signifiant au niveau de la demande, c'est-à-dire que les objets partiels, les objets de la pulsion, se retrouvent au niveau de la demande comme des signifiants de la demande.

C'est pourquoi il peut dire aussi que la frustration est retenue dans des signifiants, et que toute régression intéresse essentiellement les signifiants de la demande, ou n'intéresse la pulsion correspondante qu'à travers eux. C'est dire que ce qu'il appelle la demande, c'est une transposition signifiante de la pulsion, et que ce qui en reste, à savoir le désir, n'est en fait que le nom du refoulement de la pulsion.

J'ai premièrement essayé d'expliquer, à partir de cette perspective, la place que Lacan donnait au désir, et pourquoi il amenait ces exemples d'*acting-out.* Deuxièmement, j'ai expliqué à quoi répond ce concept de demande qui parachève l'exclusion de la libido freudienne. Mais il y a encore une troisième chose que l'on peut indiquer à partir du même point de vue, à savoir la promotion de la problématique de l'identification.

L'ensemble de "La direction de la cure" préserve la place du désir, mais pose, comme enjeu essentiel de la cure analytique, le franchissement de l'identification phallique. En même temps que s'accomplit dans ce texte le rejet de la définition du désir comme désir de reconnaissance, se met en place la définition du désir comme désir d'être le phallus. Notons, en effet, que ce texte de "La direction de la cure" se déplace entre une identification primaire et une identification dernière. Nous avons, page 618: *"l'identification primaire, celle qui s'opère de la toute-puissance maternelle"*, et page 627: *"l'identification dernière au signifiant du désir"*, à savoir le phallus.

La référence dans ce texte est clairement le sujet barré, à savoir le sujet comme manque, celui qui déjà s'esquisse dans le *Séminaire IV*, et qui est foncièrement en rapport avec un signifiant, puisque même les objets partiels ne sont que des signifiants - objets partiels qui sont aussi bien le phallus que l'excrément et le sein, c'est-à-dire autant de termes signifiants dominés par le signifiant phallique:

$$\$ \diamond \left\{ \begin{array}{l} \text{phallus} \\ \text{excrément} \\ \text{sein} \end{array} \right.$$

Vous voyez, en définitive, page 630, que Lacan, sans varier, appelle le phallus *"le signifiant des signifiants [...] impossible à restituer au corps imaginaire"*. Il l'a fait définitivement basculer du côté du symbolique.

J'ai dit pourquoi il prenait des exemples cliniques d'*acting-out* : pour montrer ce qui a lieu quand on interprète à la mauvaise place. Mais il donne aussi un exemple de comment interpréter à la bonne place. Quelle est la bonne place pour interpréter? C'est l'exemple qu'il propose de sa pratique, l'exemple dit de l'homme au tour de bonneteau. C'est un exemple qu'il amène pour montrer comment on interprète en préservant la juste place du désir, et qui suppose d'interpréter en direction du phallus.

L'exemple est au fond celui que l'on pourrait prendre comme celui d'une redistribution de la libido. C'est un sujet pour qui sa maîtresse devient imbaisable. Il s'agit pour elle de redevenir désirable, c'est-à-dire de réussir à s'approprier au fantasme du sujet. Elle fait donc un rêve: elle a un pénis, un phallus exactement dit Lacan, et, en même temps, elle a un vagin qui désire le phallus. C'est là la formule dont Lacan dit qu'elle représente quelque chose qui touche le manque-à-être du sujet.

Qu'est-ce qu'elle touche exactement, cette représentation ? Elle touche ce point par où on peut désirer le phallus tout en l'ayant. C'est ça qu'elle met en scène, et par quoi son amant retrouve ses moyens: on peut désirer le phallus tout en l'ayant. Et ce que dit Lacan, c'est que par ce rêve elle lui représente sa problématique à lui, à savoir qu'avoir le phallus comme un homme ne comble pas le désir du phallus, pour autant que le désir est désir d'être. Lacan utilise ce rêve pour montrer que concernant le phallus, le désir n'est pas d'avoir mais d'être, et que c'est ça qui est présenté au sujet. Par là le désir est lié au manque et non à l'avoir - ajoutons: à la différence de la jouissance. C'est pourquoi interpréter le désir, c'est interpréter en direction du phallus, du manque, et du rien.

Ce que je ferai la fois prochaine, en essayant de poursuivre cette

cavalcade, c'est de montrer comment, en dépit de cette énorme construction de Lacan qui vise à dissoudre la jouissance dans les concepts du désir et de la demande, la pulsion fait retour dans la problématique lacanienne, et comment et à partir de quoi Lacan doit constater que le désir tel qu'il l'a défini ne sature pas la libido freudienne.

SILET XVI

Jacques-Alain Miller
Cours du 12 avril 1995

Lacan a procédé à un déchiffrage, à un déchiffrage de ce que Freud a élaboré au fil de sa pratique comme neuf. Ce déchiffrage a consisté - tel que nous pouvons l'apercevoir après coup - à une substitution d'autres signifiants aux signifiants freudiens. Même lorsque les signifiants de Freud subsistent littéralement dans leur traduction française, en fait, ces signifiants, dans le contexte de l'enseignement de Lacan, sont autres. Disons alors que cet enseignement est une vaste métaphore de l'oeuvre de Freud, et que cette métaphore a indubitablement permis l'émergence d'effets de signification nouveaux par rapport à ceux que l'oeuvre freudienne engendrait. Ces effets de signification nouveaux, Lacan les a qualifiés de nouvelle alliance avec la découverte de Freud, dans la mesure où ils ont supporté et suscité un transfert renouvelé au savoir psychanalytique.

Ce que je me trouve conduit à faire cette année, c'est de mesurer ce déchiffrage de Freud par Lacan, et ses effets, aux signifiants originels de Freud. Un déchiffrage apparaît sans doute toujours comme une sorte de métalangage. On prend un langage premier comme objet, comme référence, et on en parle, c'est-à-dire qu'on le transporte, qu'on le déplace. De ce fait, restituer les signifiants originels de Freud a une propriété curieuse qui est de faire de l'oeuvre freudienne le métalangage de l'enseignement de Lacan.

Sans doute suis-je conduit sur cette voie par la recherche, qui m'anime et qui me pousse, d'un métalangage qui conviendrait à cet enseignement, et sans doute faut-il que j'en passe par ce moment qui consiste à utiliser Freud lui-même, son oeuvre - langage-objet de l'enseignement de Lacan -, comme un métalangage de cet enseignement lui-même. Je le fais à partir de ce terme de *libido*, ou à partir de celui de *Befriedigung*, la satisfaction, ou bien encore à partir de celui de *Trieb*, la pulsion - et ceci en me demandant comment ces termes ont été réfractés, travaillés, transcrits, déplacés dans l'enseignement de Lacan qui n'a pas cessé de s'y reporter.

Ce terme de *libido*, et ceux qui y sont enchaînés, constituent sans doute un exemple qui n'est pas parmi d'autres, dans la mesure où le point de départ de Lacan a eu pour effet de les rejeter du centre de son intérêt. Ce point de départ s'est orienté sur la fonction de la parole et le champ du langage en psychanalyse, a fait de la parole et du langage la perspective propre à prendre sur l'expérience analytique, et a donc eu pour effet de repousser la libido à l'extérieur de cette fonction et de ce champ, de l'assigner à l'imaginaire.

Ce qui me retient spécialement, c'est la tentative après coup de Lacan, la tentative après ce moment inaugural, de capturer le concept freudien de libido dans son concept du désir. Dans la perspective qui est la mienne cette année, la leçon de l'enseignement de Lacan, c'est d'abord qu'on n'y arrive

pas, qu'on n'arrive pas à capturer le concept de la libido dans celui du désir. C'est cet échec même qui est la raison du concept de jouissance. C'est parce que la libido freudienne ne se réduit pas au concept du désir, que Lacan a été conduit à promouvoir, à restaurer le concept de jouissance.

Je crois avoir marqué - d'une façon qui au moins me convainc à moi et qui fait que je suppose donc que ça peut vous convaincre - que le concept lacanien du désir est une transposition symbolique de la libido freudienne, et que cette transposition consiste à identifier le désir au signifié. Pas à n'importe quel signifié, mais au signifié de la métonymie, c'est-à-dire au signifié comme effet de la connexion du signifiant au signifiant.

Cette connexion, elle est écrite ainsi selon Lacan : connexion de S et S' entre parenthèses au regard d'un contexte signifiant indiqué par S. Connexion du signifiant au signifiant - dont nous faisons une fonction - délivrant un effet signifié retenu, un effet signifié courant sous le signifiant, que Lacan a indiqué par un *moins* entre parenthèse, et en mettant, par devant, le grand S du signifiant, du signifiant affecté donc d'un signifié qui est constamment variable en fonction de la connexion du signifiant au signifiant:

$$f(S...S')\,S \;\text{--->}\; S\,(-)\,s$$

Je dis que Lacan a tenté d'identifier le désir, en tant que transposition de la libido freudienne, au signifié de la métonymie, et je l'écris ainsi:

$$S\,(-)\,d$$

Le désir ainsi appareillé dans le signifiant, c'est une libido que j'ai dite premièrement mortifiée en tant qu'elle a subi l'incidence mortifiante du signifiant. Mais le paradoxe de la libido conçue comme désir, c'est, deuxièmement, que tout en étant mortifiée par l'effet du signifiant, elle n'en demeure pas moins animée. Ca veut dire qu'à la concevoir comme le signifié de la métonymie, elle est mobile, mobile en fonction des connexions du signifiant au signifiant, elle se déplace sous le signifiant. Par là-même, troisièmement, elle est non seulement mortifiée et animée à la fois, mais elle est encore, si je puis dire, obéissante: c'est une libido aux ordres, elle suit les déplacements du signifiant. C'est une libido, telle que Lacan la transcrit, qui réside dans l'articulation signifiante, sous cette articulation, et qui varie, se déplace, s'anime, se redistribue en fonction de la connexion du signifiant au signifiant.

Je crois avoir fait ce qu'il fallait, et plus, pour que vous saisissiez la novation que cela a représenté dans l'après-coup du mouvement inaugural de Lacan. Ce mouvement inaugural, il assignait purement et simplement la libido à l'imaginaire, de telle sorte que le symbolique, tel que Lacan en a amené le concept, apparaissait, si je puis dire, comme *libido free*, comme libre de libido. Le symbolique, tel que nous le présente le rapport de Rome de Lacan, et à quoi lui-même repère le début de son enseignement, il se

déploie, s'organise, se systématise tout à fait en dehors des exigences de la libido. On peut dire que c'est au contraire l'intersubjectivité qui occupe là toute la place dans le symbolique, de telle sorte que le symbole apparaît d'emblée comme une négativation, une annulation de la libido par sa fonction mortifiante, et que, en même temps, il est pacte, accord de deux sujets, promesse d'harmonie au regard de la guerre imaginaire.

Par après, il en va tout autrement. Il en va tout autrement dès lors que la libido est pensée *dans* le symbolique. Ce qui marque le partage des eaux entre la libido assignée à l'imaginaire et la libido pensée dans le symbolique, c'est l'écrit de "L'instance de la lettre". J'avais exposé, au début de mon cours, la fonction-pivot de cette "Instance de la lettre". J'avais bien vu là, qu'à la prévalence des lois intersubjectives de la parole, se substituaient les lois du langage, métaphore et métonymie, qui ne font plus référence à l'intersubjectivité, qui s'intéressent non plus aux rapports de deux sujets mais aux rapports du signifiant et du signifiant, avec les effets de signifié qui s'ensuivent.

J'avais bien vu ça, mais ce que je peux dire maintenant, ce que je peux saisir, c'est la dynamique qui conduit à cette transformation, à savoir que c'est l'entrée de la libido dans le symbolique qui, si je puis dire, en chasse l'intersubjectivité: le symbole cesse d'être pensé à partir du rapport d'un sujet à un autre sujet, le symbole est pensé dans le rapport d'un signifiant à un autre signifiant, c'est-à-dire en fonction de son effet signifié, signifié comme désir, c'est-à-dire comme une libido en tant que le signifié. Et c'est le pari de Lacan, à partir de "L'instance de la lettre", que de penser la libido freudienne comme le signifié de la chaîne signifiante. On peut dire que c'est cette transcription qui ne cesse pas de rouler dans son enseignement, et ce jusqu'à son terme.

Il faut encore dire à quoi la métaphore est affectée, bien que la métonymie tienne ici la première place. La métaphore comme la métonymie désigne un certain rapport du signifiant au signifiant, mais qui, pour la métaphore, n'est pas de connexion mais de substitution. A la place de (S...S'), nous écrivons S'/S au regard du contexte signifiant S. Et, à cette substitution conçue comme une fonction, nous assignons un effet de signifié distinct, qui n'est pas d'être dessous et de courir, mais d'émerger. C'est ce qui est désigné par un *plus* entre parenthèses devant le petit *s* du signifié, et précédé par le grand S du signifiant. Nous écrivons par là, au regard de l'effet retenu du signifié métonymique, l'émergence du signifié métaphorique:

$$\left(\frac{S'}{S}\right) S \dashrightarrow S\,(+)\,s$$

J'essaye d'ordonner les choses en posant la question : au regard de la transcription métonymique de la libido, à quoi la métaphore est-elle affectée?

La métaphore, elle est à plusieurs usages. Elle est d'abord affectée par

Lacan à penser le symptôme dans sa différence avec le désir. C'est ce qui est tenté dans "L'instance de la lettre" : le signifiant substitutif qui est conçu comme celui du trauma vient s'insérer dans la chaîne signifiante à la place d'un signifiant, et conduit à l'émergence dans le symptôme d'une signification. Le symptôme donnerait ainsi lieu à l'émergence d'une signification qui n'en demeurerait pas moins refoulée, inaccessible à la conscience du sujet - ce qui n'est pas tout à fait attendu par rapport à cette émergence métaphorique, on attendrait davantage qu'une position de refoulement se repère plutôt sur le *moins* que sur le *plus*. Mais enfin, c'est ainsi que Lacan tente, plus ou moins bien, de faire usage de la métaphore au regard de la métonymie, en présentant ce qu'on peut appeler la métaphore symptomale, c'est-à-dire le symptôme comme métaphore. C'est le premier usage clinique que fait Lacan de la métaphore distinguée par Jakobson au regard de la métonymie.

Il n'est pas difficile, avec ce que j'ai déjà évoqué ici, de saisir ce qu'il y a de déséquilibré dans cette affectation. Il est plutôt contre-intuitif d'indiquer une signification refoulée à la place même de l'émergence d'une signification. En fait, ce qui restera dans l'enseignement de Lacan, c'est un deuxième usage de la métaphore, à savoir l'usage qui permet de penser l'OEdipe et sa liaison au concept de castration. C'est l'usage que la métaphore reçoit dans l'écrit de la "Question préliminaire": elle est utilisée pour transcrire l'OEdipe sous la forme de la substitution du signifiant du Nom-du-Père au désir de la mère, avec un effet signifié qui est, à proprement parler, celui du phallus:

$$\left(\frac{NP}{DM}\right) \dashrightarrow (+)\,\varphi$$

C'est un schéma qui, tel que je vous le donne ici, ne se rencontre pas dans les *Ecrits*, mais que je crois justifié par le parallélisme que je souligne avec la formule générale de la métaphore que Lacan propose.

C'est ainsi que ce qui se cherche dans le *Séminaire IV* de *La Relation d'objet*, trouve une formule à partir de la métaphore qui articule le complexe de castration à l'OEdipe, et qui conçoit la fonction du phallus comme une signification émergeant de la métaphore, de la métaphore dite paternelle parce ce que ce qui l'opère comme signifiant substitutif est le Nom-du-Père. Voilà ce qui a fixé les idées sur l'usage de la métaphore au regard de la métonymie du désir.

Mais il y a, dans l'enseignement de Lacan, un troisième usage plus fondamental de la métaphore. Il y a la métaphore symptomale. Il y a ensuite la métaphore paternelle, qui est un essai de transcription de l'OEdipe avec son articulation au complexe de castration. Puis il y a, troisièmement, disons la métaphore originelle, celle par quoi Lacan essaye de situer la mortification même que subit la libido pour devenir le désir, pour devenir rien de plus que le signifié du signifiant.

D'une certaine façon, la métaphore paternelle et son effet de signification

phallique, c'est comme une version approchée de cette métaphore originelle. Au fond, elle nous propose le phallus en tant que symbole de la libido, de la libido comme mortifiée. On peut dire, à cet égard, que le signifié métonymique nous est donné comme équivalent à la signification phallique, et que le phallus est alors le symbole même du désir en tant que signifié:

(-) s = (٢)

Ainsi, avec le phallus, avec l'usage de cette écriture, ce que Lacan nous indiquait comme étant la mort introduite par le symbole dans les choses, c'est-à-dire la mortification signifiante, ça devient le manque. Ce qui était présenté, disons dans une rhétorique romantique, comme l'incidence et la présence de la mort, se traduit dans les termes structuraux d'une introduction du manque.

Là, je crois avoir déjà indiqué, d'une façon qui demande à être resserrée, ce qui est l'équivoque du phallus dans les *Ecrits* de Lacan. Cette équivoque du phallus tient à sa définition que je propose et qui me semble justement réunir l'équivoque, à savoir sa définition comme *symbole du signifié*. C'est ce qui permet à Lacan de le présenter tantôt comme une signification et tantôt comme un signifiant, et de passer très vite d'une définition à l'autre:

première équivoque

{ 1) signification
  2) signifiant

J'ai dit : *l'équivoque du phallus*. Mais il y a même une double équivoque du phallus dans les *Ecrits* de Lacan. La première équivoque, entre signification et signifiant, qui tient à sa définition première, est doublée par une seconde équivoque. En un premier sens, le phallus désigne la vie même de la libido, ce par quoi la libido est impensable sans l'être vivant. Mais, en un second sens, le phallus désigne la mortification de cette libido, ce par quoi elle subit l'incidence du signifiant:

deuxième équivoque

{ 1) vie
  2) mortification

Quand on épèle, comme je l'ai fait au cours des années, les *Ecrits* de Lacan minutieusement, on est au fond continuellement déplacé dans cette double équivoque: le phallus comme signification et signifiant, le phallus comme désignant la vie et la mort de la vie.

C'est ainsi que dans la "Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose", le phallus est présenté, page 553, et conformément au

schéma R de Lacan, comme un signifiant sous lequel la signification du sujet s'épingle, c'est-à-dire comme une identification du sujet au phallus où, dit Lacan, *"le sujet s'identifie à son être de vivant"*. Là, la double équivoque du phallus est utilisée pour le présenter comme signifiant et comme signifiant de l'être de vivant du sujet. Autrement dit, là, ce qui est utilisé, c'est ce que j'ai désigné en 2 dans la première équivoque et en 1 dans la seconde:

$$\frac{\varphi}{S}$$

Tout de suite après, page 557 des *Ecrits*, le phallus est au contraire présenté comme signification engendrée par la métaphore paternelle, ayant par là-même valeur de castration, c'est-à-dire valeur d'une certaine mortification de la libido. Donc, après vous avoir été présenté à partir du 2 de la première équivoque et du 1 de la seconde, voilà le phallus présenté à partir du 1 de la première et du 2 de la seconde.

A défaut de reconstituer le plan de ces déplacements comme j'arrive à le faire aujourd'hui, on se trouve en face de contradictions littérales dans la présentation de Lacan. Je reconstitue ce tableau des équivoques du phallus dans la mesure où j'observe, avec la perspective qui est la mienne cette année, la transcription de la libido freudienne *dans* le symbolique, et donc son affectation difficile entre signifiant et signifié.

C'est là que l'on peut saisir - je l'ai déjà indiqué la dernière fois - la signification de "La signification du phallus", ce que Lacan tente d'accomplir dans cet écrit. Dans cet écrit, il tente de résorber l'équivoque du phallus en le définissant sans ambiguïté comme un signifiant. Néanmoins l'ambiguïté demeure puisque le titre lui-même penche de l'autre côté, met en valeur la signification.

Mais cet écrit, on peut dire qu'il expose, d'une façon qui n'est pas tout à fait explicite, la troisième métaphore, la métaphore originelle. La métaphore originelle, en-deçà de la métaphore du symptôme et de la métaphore paternelle, nous est donnée comme la métaphore de la demande se substituant au besoin, et ayant un effet de signifié qui est précisément donné comme le désir:

$$\frac{D}{\cancel{B}} \dashrightarrow (+)\,d$$

En effet, dans cet écrit de Lacan, le rapport de la demande au besoin est conçu comme une métaphore, et le désir est implicitement présenté comme le signifié rejeton de cette métaphore. En tant qu'il peut s'articuler dans la demande comme signifiant, le signifié du désir peut être dit là refoulé. Ce texte ne cesse donc pas de rouler sur une définition du désir comme signifié

refoulé, et répète jusqu'à plus soif la *Verdrängung* inhérente au désir. Pourquoi Lacan dit-il que le refoulement est inhérent au désir? C'est parce qu'il définit précisément le désir comme le signifié effectué par une métaphore originelle, et qui comme tel ne trouve pas à se dire dans le signifiant de la demande.

Cet écrit, tel que je le conçois maintenant, il nous présente le phallus pour tenter de le sortir des équivoques précédentes. Si Lacan a écrit "La signification du phallus" après la "Question préliminaire", c'est sans doute que lui-même était alerté sur les équivoques du terme qu'il avait introduit. Cet écrit tente de situer le phallus comme le symbole du désir, de ce désir-là, de ce désir signifié. C'est pourquoi Lacan nous définit le phallus comme *"le signifiant destiné à désigner dans leur ensemble les effets de signifié..."* Et il ajoute: *"en tant que le signifiant les conditionne par sa présence de signifiant"* - ce qui est dire qu'il désigne le signifié en tant qu'il est un effet de signifiant. Autrement dit, il essaye de fixer la définition du phallus comme le signifiant du signifié comme tel. Le signifié comme tel, ça veut dire le signifié du signifiant. Il n'est pas de signifié sinon de signifié du signifiant.

Est-ce que ça fait disparaître toute équivoque ? Pas tout à fait. On peut dire, au contraire, que les équivoques du phallus s'accentuent. D'un côté, le phallus comme signifiant, à la différence du signifié qui court par dessous comme un sens inattrapable, il est perceptible, visible. En tant qu'il est visible, Lacan peut dire qu'il est *"l'image du flux vital"* lui-même. Il en fait donc le signifiant de la libido en tant que ce qui est vivant dans l'être du sujet. Mais en même temps et dans ce même texte, il en fait le signifiant de la disparition de tout objet - tout objet étant transcendé en signifiant. Il en fait le signifiant de la disparition, le signifiant de l'*Aufhebung*. Et donc il en fait par là le signifiant de la mort, de la mortification que subit tout étant naturel par l'effet symbolique. On trouve dans la même page, d'un côté, le phallus désignant la vie, et, de l'autre côté, le phallus signifiant de la mort.

En plus, troisièmement, le phallus ne peut fonctionner comme signifiant de la disparition qu'à être lui-même frappé de disparition, qu'à être lui-même mortifié ou voilé, caché. De telle sorte que l'on a successivement, dans ce qu'on appelle "La signification du phallus", aussi bien un phallus positif comme image de la vie, qu'un phallus lui-même frappé par la mort signifiante:

$$(\varphi) \quad (-\varphi)$$

Disons que l'équivoque, telle qu'elle se répercute dans "La signification du phallus", se présente ainsi. Il y a d'abord le phallus comme signifiant du refoulé, comme signifiant du désir refoulé. Dans le rapport du signifiant et du signifié, le phallus, c'est le signifiant dont le signifié est le désir en tant que refoulé. C'est donc un signifiant qui, lui, peut apparaître, qui peut être perçu, qui est tout à fait accessible au sujet conscient. C'est un signifiant sur quoi le sujet se repère, avec par ailleurs sa signification refoulée qui est le désir - Lacan parle là du refoulement inhérent au désir.

Mais il y a une deuxième valeur du phallus comme signifiant, à savoir qu'il peut être lui-même signifiant refoulé, et à ce moment-là Lacan parle de

refoulement du phallus. On le voit donc alterner entre refoulement du désir et refoulement du phallus, c'est-à-dire, en fait, entre deux statuts tout à fait différents de ce terme qu'il a inventé en le détournant de Freud. D'un côté: le signifiant refoulant, annulant, qui est donc plutôt du côté de la demande, et qui par là repousse le désir dans le refoulement. D'un autre côté: le phallus comme signifiant refoulé. On peut dire que Lacan, dans "La signification du phallus", alterne très vite entre ces deux statuts du signifiant phallique. C'est d'abord le signifiant qui constitue le désir comme refoulé, et puis, dans une autre valeur du signifiant, c'est un signifiant qui est lui-même refoulé.

Je donne au fond ici, d'une façon dégagée sur une table, toutes les contradictions dans lesquelles je vous ai menés lors des années précédentes, et qui me paraissent ne pouvoir se résoudre que sous la forme d'un tableau des équivoques phalliques chez Lacan.

Il s'agit donc de la double équivoque phallique, et peut-être de sa triple équivoque, puisque j'ai distingué en plus le signifiant refoulé et le signifiant refoulant. Ça peut paraître beaucoup d'équivoques, mais enfin, c'est quand même un progrès, me semble-t-il, qu'au lieu de pister les contradictions incroyables de Lacan de ligne en ligne, on ait réussi à les systématiser, à les numéroter. Après tout, une équivoque, c'est entre deux termes, et, multipliés par trois, ça ne fait jamais que six termes entre lesquels des combinaisons sont possibles. Il y a moyen de s'y retrouver.

Encore un petit moment et j'arriverai à produire une matrice des équivoques de Lacan. A moi, ça me produit une satisfaction. Evidemment, ça suppose que l'on se soit soi-même longtemps cassé la tête sur les *Ecrits* de Lacan. C'est une satisfaction d'avoir au fond comme le plan de la maison où l'on voit Lacan se cogner la tête contre les murs. C'est satisfaisant. Et puis ça évite de prélever simplement une définition et d'en faire je ne sais quel dogme. On s'aperçoit, au contraire, qu'il y a un problème à résoudre, un problème qui est la transcription symbolique de la libido, et que, pour y procéder, Lacan tente d'écrire ça entre signifiant et signifié en essayant à peu près toutes les combinaisons possibles. On s'aperçoit que ça ne le déchire pas trop d'essayer ceci ou d'essayer cela dans le même texte ou la même page. De toute façon, ça a un air de famille: on est toujours entre signifiant et signifié. Ce qui d'un point de vue formel peut paraître comme des contradictions dans les énoncés lacaniens, ça prend une tout autre allure quand on s'aperçoit que ce sont des essais de solution d'un problème.

C'est pourquoi, la fois dernière, je vous proposais de considérer ça du même point de vue que quand nous considérons ce que propose le petit Hans comme solutions d'une équation impossible. Cette perspective-là aide beaucoup dans la lecture de "La signification du phallus". On s'aperçoit que l'on a différentes tentatives pour résoudre cette inclusion de la libido dans le symbolique par le biais du phallus. On a donc le signifiant et le signifié qu'on essaye de mettre d'un côté ou de l'autre, d'une façon d'ailleurs chaque fois travaillée et fine mais pas toujours congruente avec les autres essais, et même parfois antinomique.

Pour ce qui concerne la double ou triple équivoque du phallus, on peut voir que Lacan se réfère à ce que Freud a écrit sur la vie amoureuse. On peut même voir que cette référence est strictement déterminée. On peut dire que jusqu'alors il pensait en termes d'intersubjectivité, c'est-à-dire en termes

de rapport de sujet à sujet, et puis qu'ensuite, à cette place de l'intersubjectivité et à la suite de Freud, il pense la relation entre des sujets des deux sexes, c'est-à-dire qu'il pense la relation sexuelle à la place de l'intersubjectivité.

Ce qui finalement répondra à la thèse fondamentale du commencement de son enseignement, à savoir qu'il y a l'intersubjectivité, ce sera la thèse qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Si on pense le rapport des deux en termes de sujet, il y a. Mais si on pense ce rapport en termes sexuels, il n'y a pas. Au moment où, dans la trouée ouverte par "L'instance de la lettre", Lacan essaye d'introduire la libido dans le symbolique, il est conduit à repenser l'intersubjectivité en termes de relation sexuelle, c'est-à-dire avec comme enjeu le phallus.

Quand on étudie les pages qui concernent cette relecture et qui vont de la page 693 à 695 des *Ecrits*, il n'est pas difficile, si on se forme à la perspective que je propose, de s'apercevoir qu'il y a en fait plusieurs phallus en jeu, que le terme est profondément équivoque. Pour réduire ça au plus simple, disons qu'il y a d'abord le phallus fétiche, c'est-à-dire le phallus image, celui qui appartient à la perception du corps, qui est visible, qui est un objet qui peut être trouvé ou non sur le corps de l'autre - en particulier, dans cette relecture, l'objet trouvé par la femme sur le corps de l'homme. C'est un objet qui, même significantisé, est situable dans le corps. Et puis, deuxièmement, il y a le phallus signification, il y a ce phallus dont Lacan peut dire que l'homme le trouve incarné en une autre femme que celle qu'il aime, en une autre femme signifiant du phallus - ce qui rejette cette fois-ci le phallus en position de signification.

En fait, la vie amoureuse est ici présentée par Lacan à partir d'une dialectique du désir et de la demande, précisément du désir et de la demande d'amour, chacun ayant son signifiant. L'amour cherche $(-\varphi)$, et le désir cherche (φ):

amour $(-\varphi)$

désir (φ)

Je simplifie avec cette méthode la relecture de Lacan. Le désir cherche son signifiant, c'est-à-dire qu'il cherche un signifiant capable de signifier le désir: S/d. Et ce que Lacan nous explique, c'est que la femme trouve ce signifiant sur le corps de l'homme. (φ) est là en mesure de signifier le désir quand il s'agit de la femme. L'homme, lui, trouve ce signifiant incarné dans l'Autre femme, et cette Autre femme qui signifie le phallus, elle signifie en définitive le désir. Voilà la différence que Lacan nous propose quant au désir chez la femme et chez l'homme:

DESIR

F	H
$\frac{S}{d}$ $\frac{\varphi}{d}$	$\frac{A\,F}{d}$

Concernant l'amour, qui cherche aussi bien son signifiant, qui cherche un signifiant ayant valeur de ($-\varphi$), Lacan dit que l'homme trouve ce signifiant dans le corps de la femme, et que, d'une façon plus secrète, la femme, qui trouve apparemment le signifiant fétiche dans le corps de l'homme, le vise en fait au point de ($-\varphi$), ce qui veut dire que le pénis non-phallus, le pénis qui n'est pas dans l'état glorieux de l'érection, est un signifiant aussi précieux en tant qu'il signifie l'amour:

AMOUR

H	F
$\frac{(-\varphi)}{\text{amour}}$	$\frac{(-\varphi)}{\text{amour}}$

Lacan en déduit que la dialectique du désir et de l'amour chez l'homme, pour être satisfaite, demande - c'est sa conclusion - à être incarnée par deux femmes, l'une qui présente ($-\varphi$) et l'autre qui incarne (φ). Par contre, concernant la femme, satisfaction peut être trouvée à ces deux signifiants - le signifiant du désir et celui de l'amour - chez le même homme, qui au fond se trouve ainsi, le pauvre, en quelque sorte trompé avec lui-même. Je suis content que ça vous amuse... Moi, ce dont je suis content, c'est d'avoir réduit des textes, sur lesquels je m'acharne depuis longtemps, à une matrice qui me paraît quand même assez simple, aussi simple que j'ai pu la faire.

Tout ça est la réflexion de Lacan sur à peine plus d'une année : on a d'abord, en décembre-janvier, la "Question préliminaire", puis, au mois de mai, "La signification du phallus", et puis enfin, en juin-juillet, "La direction de la cure". On a donc là une réflexion à grande vitesse sur la transcription symbolique de la libido.

Dans "La direction de la cure", qui termine cette grande recherche ouverte par "L'instance de la lettre", le phallus est un signifiant et le sujet s'identifie à ce signifiant. Ce que privilégie donc Lacan dans ce texte, c'est la définition du phallus comme signifiant, et l'identification du sujet au signifiant - avec ceci, qu'il fait essentiellement du sujet lui-même le support de la mortification, et du phallus ce qui peut représenter ce qui reste de vivant dans le refoulé. Dès lors, il est conduit, dans cette réflexion de "La direction de la cure", à concevoir la fin de l'analyse comme une désidentification phallique. Ce que plus tard il commentera comme la

traversée du fantasme est là situé comme la traversée de l'identification phallique:

$$\$ \diamond \varphi$$

On peut dire que l'on trouve résumée dans cette formule la connexion du symbolique et de la jouissance que Lacan essaye de traiter. Le sujet mortifié, c'est le sujet du signifiant, et la jouissance est réduite à être incarnée par la fonction signifiante du phallus.

Après cette année d'élaboration où Lacan s'arrête à la définition du phallus comme signifiant, on peut dire que tous les objets sont entraînés dans cette significantisation, que tous les objets sont des signifiants, des signifiants de la demande, aussi bien l'objet oral et l'objet anal que le phallus. Lacan essaye une réduction globale de tous les objets de la pulsion à des signifiants, et on peut dire que "La direction de la cure" marque le *culmen* de cette réduction signifiante de la pulsion.

Si on cherche dans cet écrit où est la pulsion, on voit qu'elle apparaît essentiellement transcrite comme demande. Quand Lacan nous propose comme métaphore originelle la métaphore du besoin à quoi se substitue la demande, D/B, on peut dire que la pulsion est au niveau du besoin - elle est naturelle à cet égard - et qu'elle ne subsiste que transcendée et significantisée en tant que demande.

C'est parce que Lacan dans "La direction de la cure" est arrivé au point extrême de cette réduction signifiante de la pulsion, qu'il commence son *Séminaire VII* de *L'Ethique de la psychanalyse*. Ce *Séminaire VII*, il est à penser avec *Le Désir et son interprétation*, il poursuit dans la même voie. Avec *L'Ethique de la psychanalyse*, la découverte, ou la redécouverte, c'est que le désir et son signifiant phallique - avec toutes ces équivoques qui promènent ce phallus entre signifié et signifiant, entre vie et mort, entre refoulant et refoulé - n'épuisent pas le concept freudien de la libido, et que c'est pourquoi Lacan amène le concept de jouissance. Le concept de jouissance, c'est la signature de cet échec d'une réduction symbolique de la libido et de la pulsion freudiennes.

Le lieu où vous pouvez repérer cette difficulté dans les *Ecrits*, c'est cet écrit qui s'appelle "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache". C'est un écrit dont il y a beaucoup à dire. Il m'est arrivé de le prendre sous d'autres aspects, mais, dans la perspective qui est la mienne cette année, je dirai que c'est un écrit qui est tout entier consacré au rapport du sujet et de la pulsion, et qui précisément démontre en quoi la pulsion n'est pas le désir. C'est un écrit qui conduit en-deçà du désir, et qui promeut, pour situer cet en-deçà, un terme pêché dans Freud, un terme retravaillé, et que Lacan appelle la Chose. Il va chercher un terme plutôt dans les marges de Freud pour arriver à situer en-deçà du désir les rapports du sujet et de la pulsion.

Tout son écrit de "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache" est animé par une problématique de l'origine. Il essaye de cerner l'avènement du sujet, il veut résoudre l'origine de la négation, et il croit pouvoir distinguer la matrice de la *Verneinung*, la matrice du refoulement. Au fond, il va comme en-deçà de la "Signification du phallus". D'une certaine façon, cette

"Remarque sur le rapport de Daniel Lagache", c'est un écrit sur la signification du sujet. C'est un essai pour penser d'une façon plus profonde, plus précise, la métaphore originelle, celle qui jusqu'alors était considérée comme la métaphore opérée par le signifiant de la demande sur le besoin.

Cette métaphore originelle, disons que Lacan la trouve dans une articulation de la défense à la pulsion, c'est-à-dire qu'il définit le sujet par la défense contre la jouissance de la pulsion. C'est alors qu'il fait surgir le terme de la Chose, avec un grand C. Il essaye de penser l'incidence première du signifiant non pas simplement sur le besoin, mais proprement sur la Chose, sur la satisfaction primordiale. D'une certaine façon, il situe le sujet lui-même comme engendré par la négation signifiante de la Chose:

$$\frac{S}{\cancel{\text{Chose}}} \dashrightarrow \$$$

Nous avons là, dans le fil de la métaphore D/B, la métaphore de la Chose par le signifiant, de telle sorte que la Chose apparaît comme la place originelle du sujet. C'est la première fois que Lacan propose l'incidence mortifiante du signifiant comme le principe même du refoulement, et c'est pourquoi il peut alors nous présenter le sujet comme une défense qui se produit dans le ça freudien, mettant à son origine, à l'origine du sujet, la jouissance. Le sujet apparaît alors comme une modification de la jouissance. D'une certaine façon, ce n'est là qu'une nouvelle version de la métaphore originelle, mais c'est une nouvelle version qui a des conséquences majeures parce qu'elle met le ça freudien à l'origine du sujet, et qu'elle oblige à aller au-delà des limites prescrites par le désir.

Dès lors, si je voulais résumer ce qu'apporte cet écrit de Lacan, je dirais que c'est que le sujet n'apparaît pas seulement recevoir sa condition à partir du symbolique. Quand on lit les *Ecrits* jusqu'à ce point, le sujet est par excellence pensé seulement à partir du symbolique. Or, ce qu'amène la perspective du *Séminaire VII*, c'est que, par une veine plus profonde, le sujet reçoit sa condition du réel. Il est conditionné par le réel et pas seulement par le symbolique. Et cet écrit tente de situer son lieu à la place de la jouissance, à la place où la jouissance a été annulée.

En promouvant, discrètement encore, le concept de jouissance, Lacan est conduit à opposer désir et jouissance, c'est-à-dire deux transcriptions du concept freudien de libido. La jouissance, elle détient et elle écrit un être du sujet, alors que le désir trouve son statut comme expérience du manque-à-être du sujet. Alors qu'auparavant l'effort de Lacan était d'articuler demande et désir, on peut dire que son effort à partir de là sera d'articuler désir et jouissance.

Le refoulement essentiel apparaît alors être condensé dans cette formule où le sujet comme effet de signifié ignore d'où il procède en tant que Chose. C'est ce que dit Lacan: *"Le sujet ignore le réel dont il reçoit sa condition."* C'est une novation essentielle puisque la condition subjective est essentiellement prescrite par la jouissance dont le sujet procède.

La fin de l'analyse, c'est alors autre chose. Ce n'est pas simplement la

désidentification phallique. C'est savoir ce réel dont le sujet reçoit sa condition, c'est cerner ce réel et surmonter l'ignorance où est le sujet par rapport à ce réel. C'est pourquoi Lacan peut transcrire le ça freudien, le *Es*, comme une question: *est-ce?* - question où il voit la question même du sujet ayant à naître, à émerger de cette jouissance. C'est la question même qui se répercutera dans sa "Subversion du sujet", quand il posera la question: *"Que suis-Je?"*, et qu'il cherchera la réponse au niveau de la jouissance. De ce point, Lacan ne cherche pas la réponse au *qui suis-je?*, qui amène toujours des signifiants en vrac - on ne manque jamais de signifiants pour répondre à cette question. Lacan amène la question: *"Que suis-Je?"*. Que suis-je au niveau du réel? Que suis-je au niveau du ça, de la pulsion, de la jouissance?

C'est dans cette ligne qu'il me semble qu'il faut lire cet écrit énigmatique qui s'appelle "Kant avec Sade", qui n'a pas été écrit pour des psychanalystes mais comme introduction à l'oeuvre de Sade, pour un public plus littéraire.

Pourquoi est-ce que, à ce moment, Lacan accepte d'écrire une préface à Sade? Il l'écrit comme une étude sur le masochisme, et même sur le masochisme comme primordial, c'est-à-dire sur cette notion même qu'il disait être périmée dans son rapport de Rome, page 318. Il conseillait même explicitement, au début de son enseignement, de n'avoir pas recours au masochisme primordial pour comprendre la répétition - ce qui voulait dire que la répétition signifiante se comprend à partir du symbolique lui-même. Il séparait là, radicalement, la jouissance et la répétition.

Au contraire, avec son "Kant avec Sade" qui redonne sa place au masochisme primordial, il invite à penser le signifiant à partir de cette barre qui vient frapper la Chose, c'est-à-dire à partir de cette annulation de la Chose - de cette annulation d'où il reste quelque chose, quelque chose de la jouissance, et qu'il appellera bien plus tard un plus-de-jouir.

Autrement dit, son écrit "Kant avec Sade" est fait pour montrer en quoi le désir ne se réduit pas à la jouissance, et pour montrer que la libido freudienne demande, pour être transcrite dans le symbolique, deux concepts et non pas un seul: jouissance et désir. C'est pourquoi il accentue tous les traits par lesquels la perversion n'est pas l'hystérie, puisque l'hystérie est dominée par le *désir* de l'Autre - c'est ce qui la prête si bien à la logique de l'intersubjectivité - tandis que la perversion est dominée par la *jouissance* de l'Autre.

Ce texte est donc à lire comme la démonstration que la jouissance n'est pas le désir. C'est la valeur de la maxime que Lacan nous propose pour transcrire Sade: *"J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque."* Le consentement que je, comme sujet, peux y donner, il est tout à fait à côté. C'est tout à fait hors subjectivité que s'impose le droit à la jouissance comme absolu. Par ce biais, Lacan essaye de situer le rapport du sujet à la jouissance comme un rapport hors intersubjectivité. Quand il pose la question de savoir si le désir peut être dit volonté de jouissance, c'est pour répondre non. C'est pour répondre non parce que le désir, en fait, a partie liée avec le plaisir, parce qu'il est soumis au plaisir, qu'il ne va pas au-delà de l'homéostase du principe de plaisir.

Ca, c'est une grande nouveauté, c'est une grande nouveauté dans l'enseignement de Lacan où le désir apparaissait toujours comme une fonction d'outrepasser, comme une fonction de transgression, comme une fonction toujours inarrêtable dans sa métonymie. Or, au contraire, à partir

de "Kant avec Sade", le désir apparaît comme un désir arrêté puisque lié au phallus, le phallus étant en définitive toujours lié à la mort. Le phallus, ce n'est jamais, comme il le dit, qu'une *"figure du lien du sexe à la mort"*.

Cette figure-là, la figure phallique du désir, c'est-à-dire la figure phallique de la libido freudienne, Lacan invite à la laisse reposer *"sous son voile élusinien"*. Celui qui écrit ça, c'est celui-là même qui s'était référé au phallus des Mystères d'Eleusis pour transcrire la libido freudienne. Lacan laisse désormais la figure phallique sous son voile élusinien pour essayer de penser l'au-delà du principe du plaisir, qui est un au-delà de ce phallus d'Eleusis, un au-delà de la mortification de la jouissance.

C'est dans la mesure où le phallus élusinien s'étouffe, s'épuise, tombe, ne tient pas la distance, que Lacan devra fabriquer son concept de l'objet *a*. Il devra fabriquer son concept de l'objet *a* pour essayer de penser une jouissance au-delà de la mortification, au-delà de l'*Aufhebung*, au-delà de la disparition signifiante. C'est la valeur de ce qu'il énonce quand il dit que la loi et le désir refoulé sont une seule et même chose. C'est dire que le signifiant de la loi, le Nom-du-Père, et son signifié qui est le désir comme refoulé, appartiennent au même ordre, mais que la jouissance, elle, est d'un autre ordre, et que même annulée par le signifiant, il en reste quelque chose, quelque chose qui n'est pas annulable.

C'est pourquoi il commence, dans ce "Kant avec Sade", à s'intéresser au fantasme en tant que le fantasme parvient au-delà du principe du plaisir. Ce qui l'intéresse, dit-il, c'est *"la prise du plaisir dans le fantasme"*. Quelle est cette prise du plaisir? C'est justement une prise qui conduit au-delà du principe du plaisir puisque dans le cas de Sade le fantasme fait sa place à la douleur. C'est sous les espèces de la douleur que la jouissance, là, impose sa résistance, et s'impose dans son caractère de réel par rapport au symbolique.

C'est pourquoi, dans "Subversion du sujet", à la question : *"Que suis-Je?"* - quel est l'être du sujet? -, il ne répondra par aucun signifiant. La réponse est au niveau de la jouissance. Ca veut dire qu'elle n'est pas au niveau du désir. Alors qu'auparavant la jouissance était effacée par le désir - c'est ce que traduisait la promotion du phallus -, Lacan, à partir de "Subversion du sujet", signe la disjonction de la jouissance et du phallus. Sans doute le phallus est-il le signifiant qui donne corps à la jouissance dans l'ordre symbolique, mais il ne capture pas tout ce qui est de la jouissance.

C'est pourquoi Lacan dira que Freud *"échoue sur l'hétéroclite du complexe de castration"*. Ca m'a longtemps posé problème. Pourquoi hétéroclite? Parce que le complexe de castration est un effort pour penser la jouissance à partir du signifiant phallique. Ca mêle ce qui est de l'ordre de la jouissance et ce qui est de l'ordre symbolique.

A partir de là, Lacan se consacrera à travailler la disjonction de la jouissance et du phallus. De ce fait, alors qu'il avait commencé son enseignement par l'opposition du symbolique et de l'imaginaire, il le poursuivra par la confrontation du symbolique et du réel. Dans la mesure où la jouissance reste, elle reste hors phallus, et peut-être sans que le symbolique n'y puisse rien. C'est pourquoi, dans ce contexte, il essayera d'inscrire l'objet *a* dans l'articulation signifiante.

Au fond, je vous présente ça comme les aventures de Jacques Lacan aux prises avec la libido freudienne. Eh bien, je continuerai le récit de ces aventures le 10 mai, aventures qui nous conduiront, je l'espère, jusqu'au

moment de l'effondrement de cette cathédrale, pour laisser place à la mystérieuse théorie des noeuds.

SILET XVII
Jacques-Alain Miller
Cours du 10 mai 1995

Pendant ces vacances j'ai travaillé, et j'ai eu à prononcer deux conférences sur des sujets voisins que j'avais indiqués pour des Journées d'étude, les unes au Brésil, à Rio de Janeiro, les autres à Rome. La première de ces conférences s'intitulait "L'image reine", et la seconde "De l'image au regard".

J'ai donc fait ces deux conférences et j'ai pu m'apercevoir que vous n'avez pas nécessairement ici la meilleure part de ma production. Vous avez la part qui est aride. C'est ici, en effet, que je me confronte directement avec les concepts et les mathèmes de Lacan. J'étreins ce corps de concepts. C'est un combat avec l'ange, et avec le squelette de l'ange. Quand je suis ailleurs, j'ai plus le loisir de m'amuser, et, de ce fait, j'amuse davantage. Les soubassements, c'est ici que je les maçonne, mais enfin, je me suis dit que c'était un peu injuste pour vous, et je vous donnerai donc un écho de ces conférences sur les images.

Tu me dis ça, mais qu'est-ce que ça veut dire ? C'est là une question qui est toujours légitime. Mais qu'est-ce qu'elle veut dire elle-même ? Cette question interroge au-delà de ce qui est dit. Elle porte sur les conséquences du dit, et, en-deçà, sur les intentions du dit, sur le désir qui habite le dit. Ca veut dire: *pourquoi tu me dis ça? et qu'est-ce que tu veux ce disant?* Il y a là, au fond, un inévitable décalage, qui oblige à redire, à redire autrement, et cela même si je réponds: *ça veut dire ce que je dis* - ce qui n'est, après tout, qu'une interprétation parmi d'autres.

Cette question souligne qu'il y a une ambiguïté, et même une scission, dans le signifié. C'est ce qui conduit Lacan à opposer, à un tournant de sa réflexion, dans son écrit intitulé *L'Etourdit*, la signification et le sens, et à y voir même une antinomie - *"une antinomie,* dit-il, *qui se produit de sens à signification".* Il dit aussi que cette antinomie tressaille parce qu'elle n'est pas stable, parce qu'elle n'oppose pas deux ensembles bien discriminés. Ca tremble, la limite entre sens et signification.

C'est là nommer la différence entre ce que ça dit et ce que ça veut dire. Quand on élabore ce que ça dit, on est dans l'ordre de la signification, et on reste dans le discours qui s'est proféré, dans son cadre, dans son lexique, dans ses catégories. En revanche, on en sort quand on essaye de cerner ce que ça veut dire. C'est alors viser le sens, au moins si on décide d'affecter ces deux vocables de *sens* et de *signification,* comme le fait Lacan, je l'ai dit, à un tournant de son enseignement - ce qui veut dire que ça ne vaut pas partout.

S'il y a cette opposition entre signification et sens, si la signification est au niveau de ce que ça dit, et le sens au niveau de ce que ça veut dire, alors on peut poser que le sens ne se produit jamais que de la traduction d'un

discours en un autre. Il faut sortir d'un discours pour avoir chance de cerner ce qu'il veut dire. C'est ce que pose Lacan et c'est ainsi qu'il s'est attaché au sens de Freud.

On constate que Freud et Lacan, ce n'est pas pareil. Sans doute. C'est que Lacan a tenté de traduire Freud en un autre discours susceptible de révéler le sens du discours freudien. Les exégètes de la signification n'ont d'ailleurs pas manqué de relever les torsions que, dans son discours, Lacan impose à celui de Freud. Et sans doute le complète-il, le déplace-t-il. Il forge, sans mystère, sans s'en cacher, des catégories nouvelles qui réordonnent autrement celles de Freud, et qui font à l'occasion apercevoir des problèmes, des rapprochements, des voies de passages, à quoi la signification est aveugle. Ca se juge peut-être moins dans l'ordre de l'exactitude, qui est néanmoins toujours à respecter, que dans l'ordre de l'efficacité du sens produit par la traduction.

Mais Lacan ? Qu'en est-il du sens du discours de Lacan ? Pour le savoir, il faut le traduire, et pour le traduire, il faut disposer d'un autre discours. C'est tout le problème de ceux que ce discours a formés, et dont je suis. C'est cet autre discours, susceptible de délivrer le sens du discours lacanien au-delà de la signification, qui se fait attendre. Une solution, c'est de le retraduire en Freud. Ce n'est pas vain. C'est utiliser Freud comme métalangage de Lacan, et le Freud métalangage n'est pas le Freud langage-objet, même si ça peut paraître une opération digne de ce personnage de Borges qui réécrivait *Don Quichotte* au XXe siècle, montrant par là que ça ne veut pas dire du tout la même chose qu'au XVIe. C'est ce que démontrait l'astucieux Argentin.

Ce que je fais cette année est un tout petit peu à côté de cette opération. J'ai été conduit à m'intéresser à l'opération même de traduction effectuée par Lacan, et je me suis donc demandé comment le terme de *libido* - terme lui-même chiffré dans Freud pour être emprunté au latin, figurant donc comme pièce rapportée au lexique du discours, et par là quasi mathème, index d'une signification spéciale et peut-être absolue -, je me suis demandé comment le terme de *libido* chez Freud était retraduit chez Lacan.

La question a son accent dans la mesure où tout ce qui chez Freud est du langage, des phénomènes de parole, ne résiste pas à la tentative de Lacan de centrer l'expérience analytique sur le champ du langage. Là, il y a à peine traduction: ça suit les veines qui sont indiquées par Freud. Par contre, ce qui est le plus difficile à traduire, ce qui résiste à la traduction lacanienne de Freud, c'est ce qui concerne la libido, la pulsion et sa satisfaction - *Befriedigung*. Cette difficulté, je suis en train cette année d'en faire le moteur même de l'enseignement de Lacan poursuivi sur trois décennies.

Cette libido a d'abord été pensée, retraduite, centrée par Lacan en termes de narcissisme, lequel narcissisme a été retraduit par lui - c'est là que ça se situe - en termes imaginaires, et même en termes visuels par l'exemple du stade du miroir.

C'est seulement dans un deuxième temps, comme je l'ai souligné, que Lacan tente d'intégrer la libido à l'ordre symbolique, et qu'il la traduit en termes de désir. Pour ce faire, il a forgé le concept d'un désir identifié au signifié. Signifié d'une chaîne signifiante, variable au long de cette chaîne, avec ses effets d'après-coup remaniant la signification, et donc signifié métonymique courant sous la chaîne signifiante. Mais aussi signifié d'un

signifiant particulier, à savoir le signifiant phallique.

Le concept lacanien du désir, c'est la traduction symbolique de la libido - une libido ainsi coincée entre phallus et désir, comme entre signifiant et signifié. La libido freudienne se trouve alors, dans cet appareil conceptuel, dérivée à partir du symbolique, de telle sorte que le symbolique est premier.

Il y a, dans cette tentative de Lacan que je vous ai fait suivre dans le détail, une coupure qui est marquée par son *Séminaire* de *L'Ethique de la psychanalyse*, et dont on a l'écho dans les *Ecrits* par la "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache". Ce que marque le concept de la Chose que Lacan introduit alors à partir de Freud, c'est au contraire une primarité de la jouissance. L'impasse, la difficulté au moins, induite par sa traduction symbolique de la libido, le mène à poser la jouissance à l'origine, et à en faire dériver le sujet, donc à poser la jouissance non pas comme étant de l'ordre de l'imaginaire, mais de l'ordre du réel, et à poser le sujet comme conditionné par ce réel.

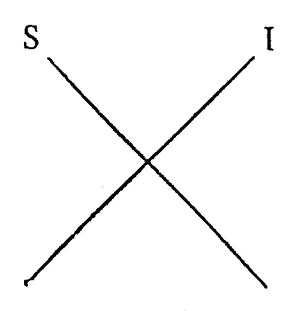
Corrélativement, il y a promotion du concept de défense au détriment du concept de refoulement. Pour opposer au plus simple la défense et le refoulement, disons que le refoulement porte sur du signifiant, tandis que la défense porte sur de la jouissance.

C'est ainsi que l'on peut résumer le tournant qui est marqué par ce *Séminaire* de *L'Ethique de la psychanalyse*, celui que Lacan aurait voulu lui-même écrire, et ce, je crois, pour cette raison même que j'indique. On peut situer ce tournant en disant qu'il s'est toujours agi pour Lacan de confronter le champ du langage avec les zones de la jouissance, et que cette confrontation a pris une forme principale que j'écris ainsi:

$$S \lozenge I$$

$$S \lozenge R$$

Dans le premier moment de l'enseignement de Lacan, le ça freudien, la libido et la jouissance trouvent leur espace propre dans l'imaginaire, et, par rapport à cet imaginaire, le symbolique accomplit une annulation, une transposition annulante. C'est ce qu'exprime en fait le schéma en Z dont l'armature est donnée par cette croix, par cette interposition de l'imaginaire par rapport à l'axe symbolique:



Le symbolique, quand il est confronté à l'imaginaire, on peut dire qu'il triomphe. Il transpose les termes imaginaires, il les signifiantise, et par là il les annule comme tels. Le texte de "La signification du phallus" fait du phallus le signifiant même de l'annulation de l'imaginaire par le symbolique. Lacan qualifie cette opération d'*Aufhebung*, prélevant là, du discours hégélien, un terme qui lui-même signale une signification spéciale. Ce que désigne là *Aufhebung*, comme opération du symbolique sur l'imaginaire, et précisément sur la libido imaginaire, c'est une annulation sans reste.

Ecrivons cette opération comme une métaphore, comme une substitution du symbolique à l'imaginaire. Qu'est-ce qu'elle produit ? Elle produit le signifiant du phallus qui la désigne, et puis rien. Pour vous faire voir ce rien, j'écris: + 0. Il n'y a pas de reste. Le phallus, quand il émerge dans le discours de Lacan et quand celui-ci l'élabore, exprime une résorption de la jouissance dans ce signifiant:

$$\frac{S}{I} \dashrightarrow \varphi + 0$$

Au contraire, quand il s'agit de la confrontation du symbolique et du réel, il y a un reste. Le réel ne se laisse pas faire, si je puis dire. La jouissance ne se laisse pas résorber, et si nous voulons écrire ici aussi une métaphore du symbolique sur le réel, sans doute voit-on apparaître le phallus, mais avec cette fois-ci un reste:

$$\frac{S}{R} \dashrightarrow \varphi + a$$

Disons que de par son point de départ, Lacan est invinciblement conduit à faire de la libido un signifiant. A partir de son point de départ dans le champ du langage, et d'un champ du langage conçu sur la base de la différence du signifiant et du signifié, il est conduit à traiter la libido à partir d'un signifiant, le phallus, et de son signifié.

Quand on suit son élaboration - et le *Séminaire IV* est là tout à fait indicatif puisque c'est vraiment celui où s'accomplit la découverte du signifiant phallique -, on s'aperçoit que tout en distinguant le symbolique et l'imaginaire comme deux ordres différents, il est conduit à isoler, si je puis dire, un élément de l'imaginaire, alors que comme tel l'imaginaire ne se présente pas morcelé en éléments. La notion d'élément elle-même, la notion des éléments, est propre au symbolique. Mais on voit finalement Lacan cerner un élément dans l'imaginaire et le faire fonctionner comme signifiant. C'est son élaboration du phallus, d'abord situé comme une image, mais aussitôt impliqué dans l'ordre symbolique.

On peut dire que cette opération de traduction échoue. Elle échoue à rendre compte d'une jouissance qui ne se laisse pas signifiantiser. Ca

conduit Lacan à essayer d'introduire un signifiant spécial qui ne serait pas négativable, et qu'il écrit par un Φ majuscule. Puis ça le conduit en définitive à promouvoir le terme d'objet *a*, c'est-à-dire à introduire une écriture pour ce qui n'est pas signifiant du réel de la jouissance, pour ce qui reste de la métaphore du symbolique sur la jouissance. Sans doute cette opération peut être marquée du phallus, mais cette marque ne sature pas tout ce qu'il en est de l'incidence du symbolique sur le réel. Elle écrit le triomphe du symbolique, et petit *a* écrit son échec, écrit ce qui reste non signifiant du réel.

Mais ce terme lui-même de l'objet *a* est un élément du réel, de la même façon que le phallus était un élément de l'imaginaire. C'est un élément du réel, c'est-à-dire qu'il se démontre en fait capable de fonctionner comme un signifiant, au moins en ce qu'il est substituable. Par exemple, Lacan peut écrire à tel moment que le $(-\varphi)$ de la castration se trouve comblé par l'objet *a*, et que donc les différents objets pulsionnels se substituent à la place où manque le phallus de la castration:

$$\frac{a}{(-\varphi)}$$

Même si on prend soin de préciser que petit *a* n'est pas un signifiant, on peut dire que Lacan le fait fonctionner comme un signifiant, c'est-à-dire le met en mesure de prendre la place du manque du signifiant phallique.

De la même façon, quand il écrit la structure de ses discours: S_1, S_2, avec $, le sujet comme manque de signifiant, il peut écrire, à la quatrième place, l'objet *a*, et le faire permuter avec les autres. La précision selon laquelle ce n'est pas un signifiant reste valable, mais n'empêche pas que petit *a* fonctionne exactement comme un signifiant.

Autrement dit, on voit se répéter, que le symbolique soit confronté à l'imaginaire ou au réel, cette imposition de l'élément qui, quelles que soient les précisions qu'on donne, tire l'imaginaire comme le réel vers le symbolique. Ca s'observe dans l'enseignement même de Lacan: il professe son *Séminaire* de *L'Ethique de la psychanalyse* pour rétablir la jouissance après avoir tenté de la confondre avec le désir. *L'Ethique de la psychanalyse,* c'est fait pour dire que la jouissance ce n'est pas comme le désir, que la libido freudienne c'est plus que le désir, et qu'une fois qu'on a transcrit la libido en tant que le désir, il reste une autre instance, une autre fonction qui n'a pas du tout le même rapport avec le sujet, avec le signifiant et le grand Autre, que le désir.

Mais qu'est-ce qui suit aussitôt ce *Séminaire* de *L'Ethique ?* C'est le *Séminaire* du *Transfert,* où Lacan, en définitive, élabore la jouissance comme objet, comme l'objet *agalma.* Dès qu'il a fait surgir l'autre dimension de la jouissance, il lui faut l'appareiller en des termes qui permettent une combinatoire. Donc, de la jouissance, il n'a jamais pu faire qu'un élément, un élément de système. Ca a été le phallus, dans sa version imaginaire puis dans sa version symbolique, et ça a été l'objet *a.* Et la tentative ultime qu'il a faite à partir de la théorie des noeuds, à partir de la représentation des

noeuds, c'est au fond une tentative pour justement situer la jouissance comme autre chose qu'un élément.

Ses *Séminaires* du *Transfert*, de *L'Angoisse*, de *L'Identification*, sont autant de tentatives, à la suite de son *Ethique de la psychanalyse*, pour inscrire petit *a* par rapport à l'articulation signifiante, et comme reste, comme reste de cette articulation. Mais toute tentative pour distinguer ce reste de l'articulation signifiante ne fait que souligner d'autant plus la communauté de structure entre petit *a* et le signifiant. Petit *a* a été entraîné par Lacan jusqu'à participer d'une permutation signifiante, et c'est à la suite de cette tentative que l'on peut dire qu'il a été conduit à prendre ses distances avec cette élaboration.

Là, le *Séminaire de L'Envers de la psychanalyse* marque une date dans la confrontation du symbolique et du réel. C'est au fond une élaboration qui est consacrée à montrer que le reste est aussi bien le motif de l'articulation signifiante, est aussi bien le motif même de la répétition.

Si nous écrivons la répétition signifiante de cette façon: S',S'',S''', et que nous la saisissions à partir de ce qui est situable en-dessous comme un élément hétérogène, nous voyons, premièrement, que le premier élément hétérogène d'une répétition signifiante, c'est le signifié. A cet égard, la répétition peut être identifiée à une métonymie. Les articulations signifiantes qui se développent ont un effet d'un autre ordre qui est le signifié, avec les effets de point de capiton qu'on peut observer à la suite. On peut dire que cet élément hétérogène est ici un simple effet.

Deuxièmement, c'est sur ce schéma que Lacan s'est appuyé pour identifier le désir au signifié, et il a donc traduit cette métonymie sémantique en désir métonymique. Le désir est là effet de la répétition signifiante.

Troisièmement, dans la même veine, il a situé, comme élément hétérogène, le sujet barré. S'interrogeant sur cet élément hétérogène, il voit que c'est foncièrement le manque d'un signifiant. Le signifié, le désir et le sujet barré sont autant de termes qui sont rejetés en position d'effets hétérogènes de la chaîne signifiante. Et on peut dire que le quatrième terme qu'il y a lieu d'inscrire ici, c'est petit *a*:

$$\frac{S',\ S'',\ S'''}{\text{effet variable}\ \left\{\begin{array}{ll} s & \text{métonymie} \\ d & \text{désir} \\ \$ & \text{sujet} \end{array}\right.}$$

$$a$$

A certains égards, petit *a*, qui a été situé par Lacan comme le reste de l'articulation signifiante s'imposant sur la jouissance primordiale, c'est un effet. Néanmoins, c'est un effet à distinguer des précédents par une certaine constance. Ce qu'ont de commun le signifié, le désir et le sujet barré, c'est

d'être essentiellement variables en fonction des signifiants. Mais ce qui distingue petit *a*, c'est au fond d'être un effet constant. Et c'est pourquoi Lacan a voulu d'abord le distinguer de l'effet variable en l'appelant un produit. Du fait même de sa constance, quelque chose résiste dans cette articulation à faire de petit *a* un élément variable. S'il est constant, si on l'utilise pour désigner ce que Lacan appelait à certains égards l'inertie de la jouissance, alors c'est par rapport à lui que le signifiant lui-même apparaît variable:

$$\text{effet variable} \begin{cases} s \\ d \\ \$ \end{cases}$$

$$\left.\begin{array}{l} \text{effet constant} \\ \text{produit} \\ \text{cause} \end{array}\right\} a$$

Le *Séminaire XVII* de *L'Envers de la psychanalyse* tire les conséquences de cette construction en disant que, certes, ce n'est pas un effet, mais que ce n'est pas non plus un produit, que c'est une cause. C'est vraiment ce qui anime la répétition signifiante. C'est ainsi que Lacan, dans ce *Séminaire XVII*, situe la répétition comme un rapport primitif du signifiant à la jouissance. On voit alors se retourner cette construction. Cette place de l'élément hétérogène qui était celle de l'effet, elle apparaît, avec petit *a*, comme la cause du signifiant. A cet égard, le signifiant au service de la jouissance apparaît toujours en perte, en ratage, toujours à côté de ce qu'il faudrait. La différence à marquer est ici celle du signifié comme effet variable du signifiant, et de l'objet *a* qui apparaît au contraire comme constante du signifiant, et par là-même comme le motif et la cause de la répétition signifiante.

J'ai énuméré devant vous les quatre *Séminaires* de Lacan : *L'Ethique, Le Transfert, L'Angoisse, L'Identification*, et j'y ajoute celui des *Quatre concepts fondamentaux*. Ce *Séminaire XI* donne en forme de parenthèse une grande place à une élaboration de l'imaginaire, précisément quatre chapitres, et qui sont consacrés à la présentation du regard comme objet *a* et à une schize qu'il y aurait entre l'oeil et le regard. Il y a là une contingence puisque paraissait à ce moment-là l'ouvrage de Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, et que c'est ce qui, à ses dires, lance Lacan dans ce commentaire.

Mais il me semble que l'on peut aller au-delà de cette contingence, et qu'il y avait quelque nécessité pour Lacan à repenser l'imaginaire à partir de l'objet *a*. En effet, dans son usage premier de l'imaginaire, il n'y a pas de place pour un objet *a* qui serait un reste. Il y a une réversibilité complète entre *a* et *a'*, ou entre le moi et l'image de l'autre, avec une libido circulant d'un terme à l'autre, du moi à ses différents objets, et sans reste. Il n'est pas question de reste dans cette circulation libidinale imaginaire:

a ⟷ a'

m ⟷ i(a)

A partir du moment où Lacan élabore la catégorie de l'objet *a* comme reste, et qu'il l'élabore dans le symbolique, il y a comme une nécessité à reporter cet objet *a* dans l'imaginaire, à saisir ce qu'il peut être dans l'imaginaire, et, par là-même, à opposer deux versants de l'imaginaire: l'un où il y a réversion - qui est en quelque sorte le versant homéostatique, le versant où il y a plaisir et où il y a une circulation fluide et réversible de la libido -, et l'autre qui est du plus-de-jouir, du plus-de-jouir dans l'imaginaire.

C'est cette nécessité logique qui conduit Lacan à essayer de situer l'objet *a* dans l'imaginaire, et c'est là que je retrouve les thèmes que j'ai eu à présenter en votre absence et dont je vais tout de même vous donner un aperçu. Si j'ai pu les situer, c'est parce que je reconstitue d'une façon méticuleuse cette armature.

Il a fallu évidemment souligner qu'il ne va pas de soi que nous ayons à nous intéresser aux images dans l'expérience analytique. J'ai dit ça parce qu'il semble qu'on admette trop facilement qu'on ait quelque chose à dire des images à partir de la psychanalyse, alors que l'expérience elle-même est une expérience qui se déroule dans le champ du langage et non dans le monde de la perception. Ce que mobilise l'expérience analytique, c'est la fonction de la parole, ce n'est pas la fonction de la vision. S'il y a, comme le dit Joyce, une inéluctable modalité du visible, on peut dire que la psychanalyse est vraiment faite pour se mettre à distance, pour suspendre cette modalité de la réalité ou du réel. C'est un fait que quand on est analyste, on n'a rien à espérer du Rorschach. On n'est pas non plus à déchiffrer le marc de café, et on peut dire que l'on se fiche des images du rêve et qu'on ne s'intéresse qu'à son récit. Tout ce qui est d'ordre imaginaire est suspendu.

On peut même dire que l'analyste, classiquement, ne joue pas de sa propre image, puisque habituellement il se rend invisible en se plaçant derrière le patient. Ce n'est pas toujours le cas puisque parfois ça se passe face à face, mais c'est alors quand même une dérogation à la structure classique. C'est utilisé pour des raisons cliniques précises mais c'est une sorte d'infraction à cette règle d'invisibilité qui montre bien qu'on ne spécule pas sur les pouvoirs de l'image. Pour dégager, intensifier les pouvoirs de la parole, il faut mettre à distance les pouvoirs de l'image.

On peut annuler ainsi tout le registre imaginaire, mais si on essaye de le faire, on s'aperçoit qu'il reste quelque chose. Il y a quand même quelque chose qui résiste à évacuer l'imaginaire. Il y a quelque chose qui résiste parce qu'on fait fond sur le rêve. Même si le seul matériau du travail est le récit qui est fait du rêve - et c'est le seul matériau objectivable puisque les images du rêve ne peuvent pas être perçues par un autre que le rêveur, ce n'est pas du cinéma où l'on peut voir en commun des images -, il reste que quand il y a un récit du rêve, la référence du rêveur, de ce récit qu'il délivre, c'est des images, c'est quelque chose qui est vécu, senti comme de l'ordre de l'image.

Et puis, dans la psychanalyse, on n'a pas pu faire l'économie du fantasme, on n'a pas pu éviter de situer le fantasme. Le concept du fantasme, nous l'avons beaucoup sophistiqué, nous l'avons réduit avec Lacan à une phrase. On dit que l'essentiel du fantasme, son armature, son os, c'est une phrase, et que cette phrase, dans l'interprétation, a la fonction d'un axiome. On a donc finalement accentué tout ce qui est de l'ordre symbolique dans le fantasme. Mais, en même temps, il ne semble pas que l'on puisse éliminer vraiment la composante imaginaire du fantasme. Le fantasme sans image, ça ne fait pas pour nous signification.

Puis, troisièmement, il y a le narcissisme, même si Freud lui-même n'en a pas accentué les racines visuelles. Mais Lacan l'a fait. Il a traité le concept freudien du narcissisme par le stade du miroir, c'est-à-dire qu'il a installé à un moment, au coeur de la métapsychologie analytique, l'image spéculaire de la forme du corps propre. Ca nous oblige aussi à faire sa place à l'image dans l'expérience.

Quatrièmement, il y a la castration. Certes, Lacan l'a inscrite dans l'ordre symbolique de la façon que j'ai suivie, mais Freud, lui, a enraciné la castration dans la perception visuelle de la forme du corps de l'autre. Il faut dire que dans la narration qui peut être celle du patient, l'expérience visuelle du corps de l'autre a toute son importance, et précisément dans l'ordre de la comparaison: ce que le sujet lui-même n'a pas, ou qu'il a insuffisamment. Là, l'expérience visuelle s'inscrit dans une histoire, dans l'histoire subjective.

Enfin, il y a le fétiche, dont la fonction s'enracine dans la perception du manque de pénis, et qui est comme le modèle imaginaire de l'objet du désir.

Autrement dit, même si l'expérience analytique est une expérience qui se déroule dans le champ du langage, on ne peut pas faire l'impasse sur les images. Il y a même, développée, une clinique de l'image, dans laquelle on pourrait inclure la phobie où la seule apparition de l'objet déclenche des réactions de terreur. Mais il n'y a pas que la phobie du petit Hans. Ca peut être aussi la perception même de l'espace et les différentes modalités de cet espace.

Il y a encore l'hallucination visuelle, qui ne concerne pas seulement la psychose. L'hystérie, comme on le sait, est très capable d'hallucinations visuelles. Nous rencontrons dans la névrose même, la présence des images hallucinées. Et, dans la perversion, il y a le voyeurisme et l'exhibitionnisme que Freud a liés dans une pulsion. Plus généralement, il y a tout ce qui lie l'image et la jouissance, et qui a justifié Lacan dans tout le premier moment de son enseignement. D'ailleurs, il n'y a pas que l'expérience analytique, mais aussi tout ce qui concerne les images de l'art, images que Freud a déchiffrées exactement comme des formations de l'inconscient, comme des retours du refoulé.

Il est frappant - et c'est ça qui l'a obligé à revenir sur l'imaginaire dans son *Séminaire XI* - que Lacan au départ ait fait du pouvoir des images le principe même de la causalité psychique. Il est parti de ce fait que l'image a un pouvoir sur le moi, qu'elle est capable de captiver le sujet, de le capturer, de le fixer, de le modeler, de l'aliéner. Ce pouvoir, on le voit déjà être constitué au niveau animal. Il y a là des effets objectifs de l'image, y compris sur la maturation de l'organisme, selon les exemples de la colombe, du criquet pèlerin, que vous trouvez dans les premiers textes de

l'enseignement de Lacan, celui entre autres de son "Propos sur la causalité psychique".

Tout cela inscrit l'imaginaire vraiment au coeur de la métapsychologie de Lacan, faisant de l'identification à l'image la façon de comprendre ce qui peut agir dans la psychanalyse. Cherchant ce principe actif de la psychanalyse, Lacan en avait trouvé le modèle dans le pouvoir des images, et même au point de considérer que l'inconscient était une réserve d'images fixées que le sujet pouvait projeter sur le monde. C'est ce qu'il appelait, en réutilisant le terme freudien, des *imagos.*

A la place du pouvoir des images, on peut dire que le discours de Rome a installé le pouvoir des mots, le pouvoir de la parole, et a montré que là où on ne voyait qu'images, il y avait en fait signifiants, qu'une image a en définitive toujours, quand elle est efficace, une armature signifiante.

Lacan l'a montré à tous les carrefours de la théorie analytique. A propos de l'identification, par exemple, où ce qui opère n'est pas tellement l'image, mais le signifiant, le signifiant qui est, si je puis dire, caché dedans, et que Lacan a baptisé trait unaire. De même à propos du fantasme, qui n'est pas tant une image qu'une image mise en fonction dans et par la structure signifiante. Lacan a répété la même démonstration: là où vous croyez que ce sont des images qui sont puissantes, c'est en fait le signifiant.

Le phallus, lui aussi, n'est pas tant une image qu'un signifiant imaginaire. Et quant au narcissisme, ce dont il s'agit de rendre compte, ce n'est pas simplement du pouvoir de l'image et du corps, mais bien de la dominance de cette image en tant que caractéristique de l'être humain, alors que l'animal, lui, y est indifférent. Derrière la captation par l'image du corps, il y a le défaut d'identité signifiante du sujet. C'est parce que le sujet est $, c'est parce qu'il manque d'une identité dans le signifiant, qu'il promeut à la place i(a), c'est-à-dire l'image de soi ou l'image de l'autre, et qu'il s'attache ainsi à son apparence ou à celle de l'autre. En définitive, la raison de l'imaginaire, on la trouve au niveau d'une fonction symbolique, à savoir le défaut d'identité signifiante du sujet.

Ce qu'on trouve donc d'abord chez Lacan, c'est une théorie des images. D'abord des images toutes seules, et puis des images en tant que supportées par le signifiant, et même des images dont on peut dire qu'elles sont des signifiants. C'est ce qui explique que Freud ait pu déchiffrer des images comme des signifiants dans une véritable rhétorique.

Tout ceci, au fond, c'est ce qui va de pair avec la résorption de la libido dans le désir. Dans le même temps où Lacan résorbe la libido dans l'ordre symbolique sous les espèces du désir, il résorbe simultanément l'imaginaire dans le symbolique. Ou au moins, il fait du symbolique la vérité de l'imaginaire. Ses démonstrations se déroulent au fil des années comme orientées dans cette direction.

Que le symbolique est la vérité de l'imaginaire, c'est une thèse épistémologique. C'est dire que la vérité suppose la réduction des évidences visuelles, qu'il faut se méfier et refuser les intuitions perceptives. C'est la différence même qu'il y a entre Aristote et Galilée. La physique d'Aristote, c'est une physique au niveau de ce qu'on voit, au niveau de l'évidence perceptive. Galilée, c'est déjà la substitution, à l'expérience perceptive, d'un système signifiant, d'un calcul, et d'expériences qui sont avant tout des expériences de pensée. A cet égard, c'est aussi contemporain, chez Lacan,

de l'effort pour accentuer le caractère scientifique de la psychanalyse.

J'ai évoqué ce passage d'*Ulysse* qui commence par *"l'inéluctable modalité du visible"*. Le paragraphe se termine par *"fermons les yeux pour voir."* C'est très beau parce que c'est la devise même du rationalisme. Pour voir ce dont il s'agit, il faut calculer, il faut s'abstraire des fascinations du spectacle. C'est aussi en même temps l'injonction de toute la théologie: voir par les yeux de l'âme plutôt que par les yeux du corps. Il faut fermer les yeux du corps, s'aveugler au corps, pour percevoir par les yeux de l'âme. Il y a cette inquiétude, et cette proscription à l'occasion, de l'image quand il s'agit du sacré. Le plus haut, dans la tradition juive et aussi dans l'islam, ce n'est pas de l'ordre de ce qui peut être représenté. On vise là une instance qui est au-delà de l'imaginaire.

A cet égard, on pourrait défendre que le monothéisme - avec le créationnisme qui lui est lié - et la difficulté avec les images sont ce qui a créé la voie à la physique mathématique. C'est ce qu'avait proposé Kojève, et ça avait plu à Lacan cette idée que tout ce qui s'est élaboré dans la religion monothéiste était ce qui préparait la physique mathématique. Ce qui va avec, c'est une proscription des images.

Par rapport à ça, la récupération des images et de leur pouvoir par la Contre-réforme est d'autant plus frappante. Si Lacan a consacré, dans son *Séminaire XX*, un chapitre au baroque, c'est parce que là, face à la contestation luthérienne qui s'appuie essentiellement sur le signifiant - *vous ne faites pas ce qui est écrit dans le texte, regardez le manuel, vous avez ajouté au texte lui-même des fioritures qui n'y ont pas leur place* -, face à cette Réforme qui s'appuie essentiellement sur le symbolique, on a le recours de l'Eglise catholique au pouvoir des images. Elle n'hésite pas à spéculer dessus, notamment sur l'image du corps, et ceci - encore qu'il faille le dire avec une certaine prudence - avec un certain obscurantisme. Tout cela, vous pensez bien que je ne l'ai pas dit à Rome... Un certain obscurantisme mais qui nous a valu des oeuvres d'une beauté qui nous fait encore nous déplacer dans cette ville.

Dans toute cette doctrine des images, dans toute cette élaboration qui ramène toujours l'imaginaire au symbolique, on peut dire qu'il n'est pas question du regard. Lacan n'a amené le regard qu'au moment où il a déduit la présence d'un reste de l'articulation signifiante.

Avant, il y a quand même, chez Lacan, l'esquisse d'une théorie de la perception. On la trouve avant tout dans un texte que j'ai commenté dans un séminaire réduit de D.E.A., et qui est la première partie de la "Question préliminaire". Je pense que l'on peut préciser là les termes qui y sont en jeu.

Ce que dit Lacan est assez simple. Il emprunte au langage scolastique la notion du *percipiens* et du *perceptum*, du percevant et du perçu. Essayons alors de saisir, à partir de la thèse qui résorbe l'imaginaire dans le symbolique, ce qui peut se dire de ce couple du percevant et du perçu:

percipiens	percevant
perceptum	perçu

Quelle est la logique de l'approche lacanienne de la perception à partir de ces deux termes ? C'est au fond d'essayer de superposer ces deux termes au rapport du signifiant et du signifié. Lacan conçoit foncièrement le *perceptum* comme un signifiant, et le *percipiens* comme un signifié. Ca veut dire quoi? Ca veut dire qu'il réinterprète la théorie de la perception à partir du sujet comme effet du signifiant - ce qui donne le *percipiens* comme effet du *perceptum:*

perceptum signifiant

percipiens signifié
sujet effet du *perceptum*

On peut dire que c'est là la thèse centrale, et qui s'oppose au fait qu'on ait toujours considéré que c'était le *percipiens* qui était premier, que ce qui était premier, c'était celui qui a une perception - et que c'est à sa charge: s'il se trompe dans sa perception, s'il s'illusionne, il a à en rendre raison. On lui demande: *est-ce que vous voyez vraiment ça, alors que personne d'autre que vous ne le voit?* Et le malheureux répond: *vous ne le voyez pas, mais moi oui.* Ou bien: *est-ce que vraiment vous entendez des voix? Vous entendez là ma voix, mais est-ce que ce que vous entendez, c'est comme ma voix que vous entendez?* Autrement dit, dans l'interrogatoire psychiatrique même, on demande au sujet percevant de rendre compte du *perceptum,* et on suppose que ce sont des idées qu'il se fait.

Mais ce que Lacan propose à propos de la perception, c'est que ce qui est premier, c'est le *perceptum,* et qu'il détermine le *percipiens* - ce qui suppose de bien saisir que le *perceptum* est structuré, qu'il est de l'ordre du signifiant, qu'il est une structure ou une chaîne signifiante, tandis que le *percipiens* est un sujet effet du signifiant, ce qui implique qu'il y en a plusieurs, qu'il ne faut pas s'imaginer le *percipiens* comme une fonction unitaire, que le *percipiens* de l'ouïe n'est pas le même que le *percipiens* de la vision. Ca nous donne donc une théorie de la perception plutôt éclatée.

J'ai fait là-dessus un développement que je ne vais pas avoir le temps de refaire aujourd'hui, mais qui me conduisait à montrer que Lacan a introduit le regard dans la théorie de la perception visuelle quand il a commencé à interroger le champ de la perception à partir de la jouissance. C'est très différent de la réduction qu'il faisait jusqu'alors de l'imaginaire au symbolique en montrant que la vérité de l'imaginaire n'est pas autre chose que la structure symbolique. A partir de son élaboration de la libido freudienne, et justement de la distinction de la place à part de la jouissance, il a commencé à interroger le champ de la perception à partir de la jouissance.

C'est bien ce qui a fait voir que le champ de la perception n'avait jusqu'alors été toujours interrogé qu'à partir du refoulement, qu'à partir du refoulement du désir et en éludant le plus-de-jouir. C'est pourquoi le champ perceptif avait pu être le modèle même de ce que les Grecs appelaient la contemplation, c'est-à-dire le modèle d'une activité désintéressée, et permettant par là-même d'accéder à la vérité. Quand il y avait rupture de

l'homéostase perceptive, troubles de la perception, eh bien, il fallait en demander des comptes au *percipiens*. Mais Lacan aborde précisément la perception à partir de ces troubles: penser le champ de la perception à partir des troubles de la perception.

A partir des concepts que j'ai ici détaillés, vous pouvez déjà saisir ce qu'implique d'interroger le champ de la perception à partir du désir. Dans la mesure où le désir est lié à la castration, c'est-à-dire prend son départ d'un manque, ça implique qu'on interroge le champ perceptif sur la présence de la castration. Tous les exemples que Lacan a pris dans l'ordre de l'image de l'art, ils vont dans le sens de rendre manifeste l'instance de la castration dans le champ perceptif. C'est le cas de son analyse des *Ambassadeurs* de Holbein, avec l'anamorphose dont il dit que c'est l'équivalent de ($-\varphi$). Et quand il prend *Les Ménines* de Velasquez, c'est pareil, c'est aussi ($-\varphi$) qu'il va chercher.

On ne pourrait que souligner ce qu'ont de forcé ces analyses, si on ne voyait pas que ce dont il s'agit pour lui, c'est d'interroger le champ perceptif comme champ du désir, et donc de montrer ($-\varphi$) présent dans ce champ. La consistance de la réalité perceptive - quand vous voyez là le spectacle du monde et que vous vous dites que c'est bien réel, qu'au moins vous ne vous dites pas le contraire, que vous admettez que vous n'avez pas de troubles de la perception -, la consistance de la réalité perceptive suppose l'action de ($-\varphi$), c'est-à-dire une extraction de la libido hors du champ visuel, une extraction de la libido et, si l'on veut, un refoulement du désir.

Par là, on peut dire que ce qui suppose la réalité perceptive comme telle, c'est toujours le Nom-du-Père. C'est toujours la métaphore paternelle en tant qu'elle permet la castration. Quand le Nom-du-Père ne fonctionne pas, c'est-à-dire quand il y a psychose, on observe alors un retour de la libido dans le champ perceptif. Derrière le spectacle du monde, et qui le supporte, il y a la métaphore paternelle, il y a le Nom-du-Père et ($-\varphi$).

Mais quand la libido revient, quand elle ne se laisse pas expulser du champ perceptif pour vous donner le sentiment que vous êtes au niveau du réel, sous quelle forme revient-elle? Elle revient précisément sous la forme du regard et de la voix. Le regard et la voix se font présents dans la perception, et ce sont là les deux objets que Lacan a inventés, qu'il a ajoutés au sein et à l'excrément, les deux objets qu'il a inventés à partir de la psychose. Quand il parle du regard et de la voix, ce sont le regard et la voix comme hallucinés, comme révélant une structure fondamentale du champ perceptif. Ce sont deux éléments qui normalement sont exclus de ce champ, mais qui y font retour en cas de psychose. Ils ne sont pas pour autant ignorés de la névrose dans un certain nombre d'expériences cliniques, en particulier dans le sentiment d'étrangeté.

Les deux grands objets freudiens, le sein et l'excrément, ils ont été, eux, mis en évidence dans la névrose, et d'abord comme objets de la demande. Mais les objets lacaniens, c'est la psychose qui permet de les mettre en évidence, et ils sont liés au désir.

Le regard, c'est la paranoïa qui nous permet de lui donner sa place : être regardé de travers. La malveillance et le complot se concentrent dans le regard. La voix, elle, est sur un autre versant que celui de la paranoïa. Il est d'ailleurs absurde de se demander si le sujet entend la voix hallucinée, alors que la voix c'est la chaîne signifiante elle-même se développant comme

voix. C'est au fond le signifiant parlant lui-même. C'est une voix dont il est essentiel de saisir qu'elle est comme telle inaudible, qu'elle n'est pas de l'ordre de l'audition. C'est une voix qui n'est pas accessible au sens de l'ouïe, de la même façon que le regard est comme tel invisible, pas accessible au sens de la vue. S'il est attaché au champ visuel, c'est en tant qu'il en est extrait et qu'il est perdu.

On peut trouver des *analoga* du regard et de la voix. Il y a, dans l'expérience perceptive, des lieux qui peuvent être des simulacres du regard et de la voix. Par exemple, pour ce qui est du regard, on peut dire que chaque fois qu'il y a une concentration de lumière sur un point, ce point peut prendre une fonction de regard. Mais le regard comme tel n'est pas substantiel, ce n'est pas un objet empirique qui serait perceptible.

C'est ainsi que dans les conférences que j'ai pu données, au moins dans une, j'ai marqué que l'usage que Lacan pouvait faire de la référence imaginaire de l'objet *a*, la référence au regard, était précisément faite pour désubstantialiser cet objet. On pense habituellement l'objet *a* sur le modèle de l'excrément, c'est-à-dire comme objet perdu. Eh bien, il s'agit de le penser bien plus sur le modèle du regard, c'est-à-dire comme objet non substantiel. Je dirai même que l'expérience de la passe n'a de sens que si c'est dans ce registre-là qu'on cerne l'objet *a*.

J'essayerai de vous éclairer davantage là-dessus la prochaine fois.

SILET XVIII

Jacques-Alain Miller

Cours du 17 mai 1995

J'ai touché la dernière fois, par le biais de l'imaginaire, l'invention de Lacan qu'il a dénommée l'objet *a* - invention qui a reçu une approbation de son public qui s'est emparé de ce nom, de telle sorte qu'il nous est aujourd'hui familier. Mais néanmoins, peut-être n'est-il pas si familier que ça, et peut-être gagnerait-on à récupérer à son endroit quelque sentiment d'étrangeté. C'est ce que nous allons faire aujourd'hui.

Une logique prescrite dès le départ de son enseignement, de sa transcription de Freud, a conduit Lacan, et son public qui l'a suivi, à traiter la libido freudienne comme un élément, comme une unité. Rien ne peut effacer cette opération paradoxale qui consiste à traiter la libido comme un élément. Cet élément, c'est d'abord le phallus. Lacan, en effet, a réussi à traiter la libido à partir de son symbole, comme si le symbole de la libido épuisait l'essence, la nature de celle-ci, comme si on pouvait rendre compte des propriétés qui sont assignées par Freud à la libido, et, par là, bénéficier des effets théoriques de ce concept, des solutions qu'il apporte, en le réduisant à l'élément qui le symbolise: le phallus.

Cette élaboration, vous pouvez en saisir le départ dans le parcours du *Séminaire IV*, où le phallus reçoit son premier statut à partir de la sexualité féminine, d'abord dans son statut d'image phallique, puis en position de signifiant. Cette élaboration s'est développée dans *Le Séminaire*, et avec "La signification du phallus" et "La direction de la cure" dans les *Ecrits*. Elle s'est enrichie, et elle a conduit Lacan à formuler le concept du phallus comme *signifiant du désir* - formule supposant préalablement que la libido ait été transcrite en termes de désir. Au fond, le tour de force qui s'accomplit sous nos yeux qui ne voient rien, le tour de force dans ces deux écrits que j'ai nommés, c'est celui de réduire la libido à un signifiant, et au déplacement, à la combinatoire de ce signifiant.

Cet élément, c'est ensuite l'objet *a*, précisément parce que l'efficace de cette transcription en signifiant du désir, quelle que soit son instance, son évidence, laisse en dehors nombre de propriétés de la libido freudienne. Et c'est pour en rendre compte que Lacan construit l'objet *a*, qui se distingue du précédent élément en ce qu'il s'agit cette fois d'un élément non signifiant. A partir de là s'ouvrent certains problèmes auxquels s'attache l'enseignement de Lacan, et auxquels il apporte des solutions successives et diversement insuffisantes.

Pour les besoins de la cause - la mienne dans ce cours -, je distingue trois de ces problèmes : le problème des rapports du phallus et de l'objet, le problème de la nature de l'objet, et le problème des rapports du sujet et de l'objet.

Le problème des rapports du phallus et de l'objet *a* est récurrent, dans

l'enseignement de Lacan, à partir de la promotion de l'objet. En effet, il s'agit chez l'un comme chez l'autre, si on revient à la racine de ces deux concepts, phallus et objet, de deux modalités de la libido freudienne: une modalité signifiante et une modalité non signifiante. Autrement dit, ce problème, on l'écrit ainsi:

$$\varphi \lozenge a\ ?$$

Disons que cette confrontation de ces deux termes conduira Lacan à les situer moins à partir du désir qu'à partir de la jouissance, à préférer la transcription de la libido en termes de jouissance plutôt qu'en termes de désir. De telle sorte que l'on peut dire que la solution du problème qui est ainsi abrégé avec un point d'interrogation, que la solution canonique ou classique, c'est ce qui est représenté par la formule où *moins phi* comme castration - et précisément la castration de jouissance - est supplémenté par la jouissance inscrite petit *a*. Nous avons la castration et un rapport de substitution où s'inscrit la lettre de la jouissance supplémentaire:

$$\frac{a}{(-\varphi)}$$

C'est ainsi que Lacan pourra dire que tous les objets *a* s'inscrivent à la place de la castration, que les objets des stades distingués par Freud s'ordonnent rétroactivement à elle, ou encore qu'il y a, au coeur de l'objet *a*, le *moins phi* de la castration - l'objet n'étant en quelque sorte qu'une enveloppe. A partir de ce mathème, on peut ordonner les très nombreuses versions qui ont été proposées par Lacan au cours de son enseignement.

J'ajoute à cette formule que c'est celle qui permet d'assigner une cause au désir. La cause du désir, c'est à proprement parler $(-\varphi)$, avec une flèche au bout de laquelle je mets le petit *d* du désir:

$$(-\varphi) \dashrightarrow d$$

Mais, en raison de l'équivalence substitutive de ce $(-\varphi)$ et de l'objet *a*, on peut dire aussi bien que petit *a* est la cause du désir, et que c'est une formule qui sera par Lacan privilégiée dans son enseignement:

$$a \dashrightarrow d$$

J'attire l'attention sur le fait que cette mise en place de ces deux termes - qui sont deux modalités de la libido freudienne et qui donnent donc naissance à un certain nombre de problèmes qui ne sont pas ceux que rencontrent directement l'élaboration de Freud - conduit à penser la pulsion à partir du désir. Je pense avoir l'occasion de signaler aujourd'hui cette ambition, qui chez Lacan est aussi récurrente, de déduire le concept de pulsion à partir de son concept du désir - désir lui-même pensé comme un effet du signifiant. On peut même dire qu'il y a un effort permanent de Lacan, à partir de "La direction de la cure", de montrer ce qui nécessite le

concept freudien de pulsion, et de le montrer à partir du concept du désir, et donc de refuser à la pulsion, à son concept, une primarité par rapport au désir.

Deuxièmement, j'ai mentionné le problème de la nature de l'objet *a*. Lacan l'introduit pour satisfaire à des conditions auxquelles ne répond pas le phallus en tant que signifiant. Il introduit donc éminemment cet objet en tant que ce n'est pas un signifiant, en tant qu'il n'appartient pas au registre du symbolique - et ceci à la différence du phallus, dont il a montré la présence et les adhérences dans l'imaginaire, mais dont il a montré aussi bien la sublimation, la transmutation, l'*Aufhebung* proprement symbolique.

Cet objet *a* appartient-il à l'imaginaire ? Le fantasme pourrait nous faire incliner en ce sens, et Lacan lui-même le développe, mais en finissant finalement par l'assigner au registre du réel. Il fait de l'objet *a*, un élément de réel.

J'ai déjà signalé, la dernière fois, le paradoxe qui s'attache à un élément de réel. En effet, dès qu'il y a des éléments, dès qu'il y a des unités, il est difficile de ne pas impliquer l'ordre symbolique. C'est dans l'ordre symbolique à proprement parler qu'il y a des unités qui s'opposent les unes aux autres, qui se différencient, et que nous appelons des signifiants. Donc, chaque fois que nous parlons d'éléments ou d'unités, il y a quelque chose du symbolique qui reste en cause. Et c'est bien cela, ce qui reste en cause du symbolique dans l'objet *a*, qui permet de le réciproquer avec des éléments signifiants, de le faire tourner avec ces éléments.

Ce paradoxe, dont on ne peut se défaire, conduira Lacan à la théorie des noeuds, où le rond de ficelle, représentable, maniable, matériel, incarne une modalité de l'unité. Avec le rond de ficelle, le caractère élémentaire s'étend à la structure même des trois ordres de l'imaginaire, du symbolique et du réel.

On peut suivre, chez Lacan, la difficulté qu'il trouve à nommer l'unité quand elle concerne le réel. Il parlera plus tard de *bouts de réel*. Le mot de *bout* a toute sa valeur, en dehors de ce qu'il peut évoquer des rapports à l'élément phallique. Le bout, c'est une unité élémentaire, mais qui en quelque sorte n'est pas bien délimitée, qui est de l'ordre du trognon plutôt que de l'ordre du signifiant.

L'objet *a*, je le présenterai aujourd'hui - je vous l'ai amené aux côtés du phallus comme une traduction de la libido -, je vous le présenterai aujourd'hui comme la solution lacanienne à un problème freudien qui est celui de la traduction de la pulsion - pulsion comme somatique, comme liée au corps - en termes psychiques. Pour Freud, le refoulement ne porte pas directement sur la pulsion comme telle mais sur ses représentants psychiques. Et le terme freudien pour désigner le représentant psychique de la pulsion - il mériterait d'être commenté mais je ne fais que le mentionner -, c'est le terme de *Vorstellungsrepräsentanz*.

Ce terme, on peine à le traduire en français puisqu'on utilise, comme vous le savez, deux vocables de la même famille pour traduire deux termes allemands qui sont bien distincts. On dit *représentant représentatif*, ou *représentant-représentation* - Lacan ayant choisi de dire *représentant de la représentation*, accentuant ainsi le caractère signifiant du mot *représentant*. Eh bien, ce terme, qui est nécessité chez Freud par la relation entre le somatique et le psychique, on peut dire qu'il trouve son équivalent chez

Lacan dans le terme d'objet *a*. L'objet *a*, c'est l'équivalent lacanien du *Vorstellungsrepräsentanz*, mais avec l'ambiguïté qui s'y attache.

En effet, voyons par exemple tel passage de l'écrit de "Subversion du sujet", qui nous présente en résumé l'objet transitionnel de Winnicott. Cet objet qui permet de parer l'angoisse de l'enfant - et c'est à ce titre que Winnicott l'observe - a toutes les caractéristiques de ce que j'appelais l'élément non signifiant: on peut l'isoler, il vient à la place de, il comble. Mais, en même temps, ce n'est pas à proprement parler un signifiant. Lacan évoque *"la bribe de lange", "le tesson chéri"* par l'enfant, qui sont des termes dont on peut dire qu'ils appartiennent à la même catégorie que celui de *bout*. Ils désignent des morceaux, ils ont l'unité incertaine du fragment - du fragment séparé et qui fonctionne à ce titre. Tous ces termes sont là à se multiplier, à foisonner, dans la mesure où l'on ne dispose pas, dans cet ordre, d'un terme générique comme celui de *signifiant* dans l'ordre symbolique. C'est pour en quelque sorte le faire servir de terme générique que Lacan dit objet *a*.

Après avoir invoqué ainsi l'objet de Winnicott, Lacan précise qu'il ne faut pas prendre cet objet matériel pour l'objet *a* comme tel, qu'il n'en est qu'un emblème. Il le dit page 814 des *Ecrits : "ce n'est là qu'emblème; le représentant de la représentation dans la condition absolue* [à entendre du désir], *est à sa place dans l'inconscient, où il cause le désir selon la structure du fantasme."* Je vois, dans ce bref passage, l'indication que Lacan sait qu'il fait fonctionner l'objet *a* comme un équivalent de ce qu'est le *Vorstellungsrepräsentanz* chez Freud.

Je vois la même indication, des années plus tard, dans son écrit de *L'Etourdit*, page 44. Je ne commenterai pas pour elle-même cette phrase, je vous la glisse seulement pour vous montrer la connexion, perpétuée dans cet enseignement, entre le *Vorstellungsrepräsentanz* et l'objet *a*. Lacan écrit : *"L'analysant ne termine* [son analyse] *qu'à faire de l'objet* a *le représentant de la représentation de son analyste."* Là encore, la connexion de ces deux termes, même si elle apparaît plus complexe, est affirmée.

Troisièmement, nous avons le problème des rapports de l'objet au sujet. Ces rapports sont au fond résumés dans l'écriture du fantasme que Lacan a proposée: *($ <> a)*. Les deux termes sont écrits en italiques pour souligner - c'est au moins l'usage constant de l'italique dans ses schémas - des termes appartenant au registre imaginaire.

Ce mathème nous renvoie au Graphe de "Subversion du sujet" qui sert depuis longtemps à centrer ce qu'il y a de plus classique et de plus enseignable de Lacan. Ce Graphe, il est en partie double. On dirait une sorte de construction spéculaire. En effet, il se construit en se renouvelant, en se renouvelant en deux étages qui sont censés fonctionner simultanément, et qui ont donc une structure similaire, une structure de chaîne signifiante. On peut dire que ce Graphe est fait pour imputer à l'inconscient une structure de chaîne signifiante. Les deux étages distinguent une chaîne signifiante explicite, apparente, et puis une chaîne signifiante dans l'inconscient, comme si la différence topique du conscient et de l'inconscient demandait ce redoublement, cette réduplication de la chaîne signifiante.

L'étage inférieur de ce Graphe articule ensemble le signifiant et l'imaginaire. Il nous montre l'imaginaire, et précisément l'imaginaire du stade du miroir, encadré par le symbolique. L'étage supérieur, lui, il lie

ensemble le désir et la pulsion. Il y a ici, opérant sous nos yeux dans ce schéma fascinant, une bipartition du champ analytique, celle-là même qui se retrouvera sous une forme différente dans cet écrit que j'ai longuement commenté l'année dernière, qui est "Position de l'inconscient", et qui cette fois distingue aliénation du sujet et séparation de l'objet. Cette distinction entre aliénation et séparation est déjà esquissée dans le Graphe à deux étages: l'aliénation occupant l'étage inférieur, et ce qui deviendra la séparation de l'objet étant en jeu à l'étage supérieur.

Je ne m'intéresse à cela que pour vous marquer la récurrence, la constance du souci de Lacan dans la perspective qui est la mienne cette année, celle de situer la libido freudienne au regard du signifiant. C'est le problème de la libido qui oblige à dédoubler le Graphe, comme à compléter l'aliénation du sujet par la séparation de l'objet.

Le point-clef de l'étage supérieur du Graphe, de l'étage qui essaye d'articuler désir et pulsion, c'est la formule du fantasme. Cette formule est donnée, page 816 des *Ecrits*, comme *"étoffe"* du *Je* en tant que refoulé primordial. Deux pages plus loin, page 818, vous trouvez l'objet comme *"étoffe"* du sujet. Je ne m'occupe pas là du détail du texte, mais du problème que j'ai mentionné des rapports du sujet et de l'objet, et j'apprécie ainsi l'intention significative de Lacan, ce qu'il cherche à travers les méandres de sa construction.

Il part de ce que le sujet en tant que subordonné au signifiant, à la primauté du signifiant, en subit un effet de division, de refente, de perte, d'éclipse, de *fading* - effet qui appelle la fonction d'un objet qui le complémente. Quelles que soient, selon les moments, les variations de la formulation, on peut dire de façon simplifiée que le rapport du sujet et de l'objet, qui est indiqué par la formule du fantasme, trouve sa solution dans cette écriture de a/$, qui est d'ailleurs homologue à celle que j'ai indiquée tout à l'heure:

$$\frac{a}{\$} \sim \frac{a}{\varphi}$$

Le manque du sujet comme effet du signifiant est comblé ou complété par l'objet *a*. Lacan dit par exemple que cet objet est lié au moment de *fading* du sujet. Cette solution du rapport du sujet à l'objet, elle dit qu'à un manque comme effet du signifiant, qu'à un manque dû à l'effet mortifiant du signifiant, répond cet élément de vie, cet élément de jouissance vivante qu'est l'objet *a*. Elle dit aussi, en résumé, que l'aliénation engendrée par l'ordre signifiant appelle la nécessité d'un objet, qu'à tout ce qui est de l'ordre de la castration signifiante, et donc de la perte de vie qui va avec, doit répondre un apport supplémentaire que Lacan désigne comme l'objet *a* - un apport qui a au fond nécessité chez Freud le concept de pulsion.

Dans la mesure même où le sujet manque d'un signifiant propre, dans la mesure même où le sujet est inconscient et manque d'un signifiant, on ne peut mieux le désigner que par ce qui le supplémente et qui est l'objet *a*. De telle sorte que la formule précédente en appelle une autre, qui est que $ est équivalent à petit *a:*

$$\$ \simeq a$$

C'est ainsi que Lacan peut dire, page 816, où il est plus prudent, que le sujet en psychanalyse est désigné à partir d'un *"repérage organique"*. C'est dire qu'à défaut d'un signifiant du sujet, on désigne le sujet à partir d'un objet de la pulsion, on le désigne à partir de l'objet oral ou anal, voire à partir de l'objet génital de Freud. Page 818, où il est plus lacanien et plus radical, il dit que le sujet *"n'est rien d'autre qu'un tel objet"*. Le sujet de l'inconscient est à proprement parler cet objet.

Je souligne, dans cette page que j'ai reprise, le terme que Lacan utilise et qui est celui de *déduction* - il dit : *"notre déduction"*. C'est en fait une déduction de la pulsion. Il amène ce terme pour nous glisser, pour nous justifier le terme freudien de *pulsion*. Ce n'est pas illégitime dans la mesure où il s'agit pour lui de montrer que le concept de la pulsion chez Freud est rendu nécessaire par le refoulement du sujet de l'inconscient, que le concept de pulsion s'introduit à partir du moment où l'on pose la question: *où est-il, ce sujet? où est-il, alors qu'il ne dit rien, alors que là il cesse de dire? Quelle est sa place?*

C'est pourquoi Lacan, un peu plus loin dans ce texte, se demandera où est la place du *Je* refoulé pour dire que c'est la place de la jouissance - ce qui est la retranscription de ce que je vous expose, à savoir que là où il y a refoulement, que là où le sujet n'est pas identifiable par un signifiant, il peut être cerné au niveau de la pulsion dans la présence de l'objet. La pulsion apparaît alors comme le vocabulaire même, le lexique, le *trésor* des signifiant - mot que Lacan préfère pour ne pas enfermer la pulsion dans l'imaginaire de la liste, de la liste qu'on trouve dans le dictionnaire. La pulsion, c'est comme le vocabulaire, le lexique, le trésor des signifiants, le trésor de la chaîne signifiante dans l'inconscient.

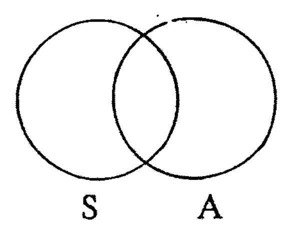
Au fond, ce qu'expose la thèse de "Subversion du sujet", une fois levé tout l'appareil qui l'entoure, c'est que l'inconscient parle en termes de pulsion. Ce qui distingue la chaîne dans l'inconscient de la chaîne explicite où le sujet s'habille des signifiants, c'est que les signifiants dans l'inconscient sont des objets. Ce qui, de mon point de vue, se dégage de cette construction de la pulsion dans "Subversion du sujet", c'est que les objets petit *a* sont comme les signifiants constituants de la chaîne signifiante dans l'inconscient - chaîne qui se déroule en termes de pulsion.

D'où la question, la question qui au fond demeure au terme de cette extraordinaire construction : comment le sujet de l'inconscient peut-il trouver son équivalent au niveau de la pulsion ? Comment la formule de $\$ \sim a$ est-elle pensable? C'est tout l'enjeu de ce que Lacan élaborera, des années durant, du rapport du sujet et de l'objet. Pour redire ça en termes freudiens, il s'agit en fait du rapport de l'inconscient et de la pulsion.

Pour répondre à cette question, et après de très nombreux essais que nous épelons encore, Lacan proposera une nouvelle articulation du signifiant et de la jouissance. Et la première réponse mémorable qu'il apporte à la question qui reste béante à la fin de "Subversion du sujet", c'est celle qui s'énonce dans "Position de l'inconscient" - texte qui suit la "Subversion du sujet" dans le volume des *Ecrits* et que j'ai commenté l'année dernière.

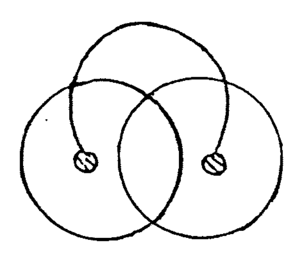
Il y a là toute une mécanique, que j'ai dû d'ailleurs recomposer, de

l'aliénation et de la séparation. Mais quel est le coeur de l'intention qui anime cette construction? C'est de montrer que le refoulement primordial du sujet, nécessite, appelle quelque chose qui vient de l'Autre, et que c'est dans ce mouvement même d'appel que se trace la pulsion freudienne. Le texte de "Position de l'inconscient", jugé de la perspective que j'ai prise cette année, n'est rien qu'un effort pour intégrer la pulsion dans l'ordre signifiant. Lacan le fait en distinguant non pas grossièrement l'inconscient et la pulsion, mais le sujet et l'Autre comme deux ensembles, au moyen desquels il inscrit deux modes de relation:



Nous avons d'abord l'aliénation, qui permet d'inscrire le refoulement du sujet représenté par un ensemble vide et la chute d'un signifiant. C'est ça qu'il appelle l'aliénation. C'est au fond un effort pour nous représenter l'émergence de l'inconscient à partir du signifiant.

Puis il ajoute une seconde opération pour montrer comment, à cette même place, s'inscrit, si je puis dire, l'objet libido, et donc comment le refoulement, opération signifiante, appelle une seconde opération qui, elle, introduit l'objet à la place même du manque du sujet de l'inconscient:



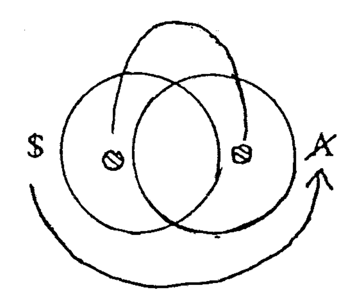
Il faut dire que Lacan n'y arrive que de traviole. Ce n'est en effet pas facile de produire un objet à partir d'une opération signifiante et même de deux. C'est vraiment là se battre les flancs pour arriver à sortir l'objet à partir du signifiant. Il lui faut deux opérations pour y parvenir.

Ce qu'il arrive à nous montrer relativement facilement, c'est comment peut répondre, si on a de la bonne volonté logique, un manque dans l'Autre au manque du sujet. Il arrive donc à nous montrer un ensemble vide dans l'ensemble marqué S, et un autre ensemble vide dans l'ensemble marqué A. En déplaçant légèrement S_1 et S_2 entre ces deux ensembles, il nous montre un certain ensemble vide dans l'ensemble S, et un autre ensemble vide du côté de A. Ca veut dire qu'il nous montre un certain manque du sujet de l'inconscient, et un certain manque dans l'Autre dont on peut dire qu'il

représente le désir de l'Autre entre les signifiants. Lacan peut montrer alors que le sujet trouve l'équivalence de son manque dans le manque de l'Autre.

Il établit donc une relation d'équivalence entre ces deux manques, et, cette équivalence-là, entre le sujet de l'inconscient et le désir de l'Autre, c'est la pulsion freudienne. C'est même précisément la pulsion freudienne la plus radicale, à savoir la pulsion de mort. Je le cite, page 843: *"le sujet se réalise dans la perte où il a surgi comme inconscient, par le manque qu'il produit dans l'Autre..."* Le sujet se réalise comme perte par le manque qu'il produit dans l'Autre. Cette phrase nous indique une certaine communication qui s'établit entre le manque du sujet de l'inconscient et une certaine réalisation de ce manque en tant que perte du côté de l'Autre.

Puis vous avez la suite de la phrase: *"...suivant le tracé que Freud découvre comme la pulsion la plus radicale et qu'il dénomme : pulsion de mort."* Autrement dit, nous avons une articulation entre le sujet barré représenté par un ensemble vide, et le manque dans l'Autre représenté par A - manque dans l'Autre qui est, si l'on veut, la représentation du désir de l'Autre, désir qui se laisse représenter par le fait qu'il y a toujours un intervalle entre deux signifiants, qu'il y a toujours un sens qui court et qui ne se laisse pas représenter par le signifiant lui-même. Avec la fin de cette phrase, Lacan ajoute donc que cette relation entre le sujet et le désir, qui est purement d'ordre signifiant, suit le tracé de la pulsion de mort, et que c'est équivalent à la pulsion freudienne:



Seulement, comme vous le savez, ceci manque un petit peu de chair. Et c'est pourquoi, d'une façon saisissante, après avoir fait toute cette construction dans le style logique en trafiquant la théorie des ensembles - en la trafiquant savamment, subtilement, pas grossièrement -, Lacan modifie le discours, l'exposé d'Aristophane dans *Le Banquet* de Platon - exposé qui figure dans son *Séminaire* du *Transfert* et qu'il considère comme le plus niais de tout ce qui s'est exprimé dans ce *Banquet.* Il modifie l'imbécile discours d'Aristophane pour amener de la chair dans cette logique, et au fond pour pouvoir passer du désir de l'Autre à la pulsion. Ce qui a animé toute sa construction, et ce qui la conditionne, c'est donc une déduction de la pulsion à partir du désir.

Ca le conduit à quoi, ce mythe ? Qu'est-ce que ça lui permet ? Ca lui permet de dire que la libido est un organe. C'est comme un organe du corps

mais qu'on ne trouve pas dans le corps, qui n'est pas non plus imaginaire, qui n'est pas symbolique, qui est, dit-il, irréel, mais dans un sens de l'irréel qui le met en prise directe sur le réel.

Il m'est arrivé, devant vous et devant d'autres, dans les années précédentes, de justifier cette variation sur l'irréel. Mais aujourd'hui, ce que je vois avant tout dans l'emploi de ce terme, dans cet organe irréel qui traduit la libido freudienne, c'est la recherche de l'élément non signifiant. C'est là traduit en termes d'un morceau de corps, part perdue du vivant qui permet de dire que la libido vient se loger dans le circuit qui va du manque du sujet au manque de l'Autre. Ces deux manques se recouvrent et, en se recouvrant, ils se positivent comme un objet. Le corps vient alors prêter une de ses parties pour satisfaire à cette fonction logique.

Il y a là un point tout à fait essentiel chez Lacan, à savoir que l'objet *a*, à proprement parler, est une consistance logique. L'objet *a* est fait de ces deux manques, et puis c'est comme si cette structure-là, cette structure faite de deux manques, s'emparait d'une partie du corps. Ce qui complémente la consistance logique de l'objet est un prélèvement fait sur le corps, un prélèvement corporel.

De ce fait, dans "Position de l'inconscient", on voit Lacan ne pas pouvoir faire autrement que d'introduire la pulsion à partir du désir de l'Autre. On saisit ce qui nécessite chez lui cette déduction de la pulsion à partir du désir. Pour lui, le désir est foncièrement lié au manque, il est lié à *moins phi*. C'est à partir de ce manque, qui est en quelque sorte créé par la castration, que le désir s'institue. Et qu'est-ce que c'est que *moins phi*, sinon ce que Freud a appelé l'objet perdu? Il y a un certain nombre d'objets qui viennent du corps, qui sont liés au corps, et qui sont en mesure de tenir la place de cette fonction. C'est pourquoi Lacan a pu parler de l'objet cause du désir, mais il n'est cause du désir que *via* la castration.

Vous suivez, dans l'enseignement de Lacan, un déplacement qui pour qualifier l'opération signifiante passe de la barre à la coupure. La barre et la coupure, ce n'est pas du tout la même chose. La barre supprime, la barre efface, la barre tue, la barre raye, et vient alors autre chose. Tandis que la coupure, la coupure comme marque du signifiant, elle découpe, et, par là, elle laisse un reste. Avant l'objet *a*, Lacan parle de la barre du signifiant, mais à partir du moment où il s'occupe de l'objet *a*, il parle de la coupure. Ce qu'il promeut corrélativement à l'objet *a*, c'est la coupure signifiante.

L'articulation du désir et de la pulsion par le biais de l'objet n'efface pas - c'est un fait - la différence essentielle du désir et de la pulsion. Le désir, c'est toujours une nostalgie. Le désir, c'est la face perdue que présente l'objet. Il y a donc toujours, dans le désir, un certain *ce n'est pas ça*. C'est pourquoi la défense est liée au désir comme une tunique de Nessus dont on ne peut pas se défaire. Mais la pulsion, ce n'est pas la nostalgie, c'est la satisfaction. Ce n'est pas tant l'objet perdu que l'objet trouvé. C'est ce qui conduit Lacan à devoir construire une élaboration spécifique pour le tracé de la pulsion, et qui ne fasse pas seulement de celle-ci une chaîne signifiante.

Il est frappant que cette élaboration passe par un examen du champ scopique dans le *Séminaire XI*, ce champ scopique qui a été au fondement même de l'enseignement lacanien sous l'aspect du stade du miroir. Sauf que le stade du miroir privilégie le spéculaire, le miroir. Il privilégie cet

instrument introduit dans le champ scopique et qui permet de redoubler ce champ. Mais tout l'effort de Lacan dans le *Séminaire XI*, et contre tous ses propres fondements, c'est de débarrasser le scopique du spéculaire, et de marquer au contraire tout ce que le spéculaire fait oublier du scopique. Le spéculaire, en effet, c'est le privilège donné à l'image, le privilège donné à la forme - le désir étant accordé à la forme du corps.

Au fond, le dernier mot du champ scopique confronté au désir, c'est la beauté. C'est ce que le champ scopique peut donner de mieux : cette propriété scopique qu'est la beauté. La beauté - et Lacan avait déjà dessiné cela avant son *Séminaire XI* -, c'est toujours le voile de la castration. L'image rayonnante du corps de l'autre - mettons grand B suivi de *i(a)* entre crochets - dissimule toujours l'horreur de la castration:

$$\frac{B\,[i(a)]}{-\varphi}$$

Le stade du miroir, avec ses vertus identificatoires, on peut dire qu'il se maintient très soigneusement au-dessus de la barre. Le stade du miroir, il a affaire avec l'image du corps propre de l'autre, mais il retranche tout ce qui concerne la castration à proprement parler - castration dont on n'a au fond le produit que dans l'affect de jubilation, qui en est une dénégation ou un démenti.

Mais ce que Lacan propose dans ce *Séminaire XI*, c'est de traiter le champ scopique à partir de ce qu'il appelle *"notre expérience"*, c'est-à-dire à partir du manque constitutif de l'angoisse de castration, à partir de *moins phi* dans le champ scopique. La nouveauté qu'il introduit à partir de là, c'est d'arracher le champ scopique aux contemplations du désir pour retrouver constamment *moins phi*. Dans son exemple des *Ambassadeurs* comme dans celui des *Ménines*, c'est ce point-là qu'il désigne, et qu'il nous donne - pour reprendre le terme qu'il emploie à propos de Winnicott - comme un *emblème* de la castration. Par là, au lieu des fascinations du désir et de ses objets imaginaires, il nous fait découvrir l'objet de la pulsion, auquel il donne, sans justification et à partir de l'expérience de la psychose, le nom de regard.

Abordons la pulsion dans le champ scopique en suivant cet exemple *princeps* que Lacan propose. Il est *princeps* précisément par le caractère évanouissant de la matérialité de l'objet. C'est vraiment un objet dont il faut saisir, pour le cerner, que sa consistance est logique. Ce n'est pas que l'objet a une consistance logique, c'est qu'au sens de Lacan l'objet *a* est une consistance logique. Son être, c'est une formule de logique ou de topologie réductible à une formule mathématique. Cette formule ou cette consistance logique *s'empare* d'une matérialité qui n'en donne chaque fois que des images approchées. Ce que nous appelons les objets *a*, ce ne sont que certaines réalisations de l'objet *a*. Ce ne sont que des réalisations de la formule logique qu'est l'objet *a*.

Pour rentrer sur ce terrain, je vais partir d'un peu plus loin que ce que vous trouvez dans le *Séminaire XI*. Il m'est arrivé de signaler, dans mon

séminaire de D.E.A., la critique que Lacan faisait d'un passage de la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty. C'est certainement sur le fond de cette critique qu'il a ensuite repris Merleau-Ponty à partir de son dernier ouvrage posthume qui avait été publié pendant l'année du *Séminaire XI*.

Lacan a pêché, dans la *Phénoménologie de la perception* qui est un ouvrage de 500 pages, les pages 355-356, pour des raisons qu'on peut apercevoir. Il s'est intéressé avant tout à ce passage parce que, de façon surprenante à ce moment de sa construction, Merleau-Ponty met en valeur que le *perceptum* lui-même est structuré. Le mot de *structure* vient à cette occasion sous sa plume, et c'est d'autant plus surprenant qu'il essaye alors précisément de saisir un niveau de la perception qui est bien en-deçà de ce qui est pour nous la réalité perceptive organisée.

Il y a un objet, nous pouvons percevoir sa grandeur, sa forme, et, selon le point de vue où nous le regardons, cette grandeur et cette forme sont variables. Si je regarde ce crayon comme ceci, je peux à peine deviner la longueur qu'il a, mais vous qui êtes dans cette salle, vous avez une autre perception de sa grandeur. La question alors, c'est: qu'est-ce que nous allons tenir pour la vraie grandeur ou la vraie forme de l'objet, alors que c'est une fonction variable selon la perspective?

Merleau-Ponty essaye de relativiser ce que nous appelons la vraie grandeur et la vraie forme de l'objet. Pour connaître la vraie grandeur de l'objet, nous prenons un double décimètre, nous le plaçons dessus et nous disons que l'objet a telle longueur. Merleau-Ponty ne se sert pas du double décimètre. Il dit que finalement nous considérons comme vraie grandeur, celle que nous obtenons à la distance où nous pouvons toucher l'objet, et comme vraie forme, celle que l'objet prend dans un plan parallèle au plan frontal. Evidemment, étant donné l'objet que j'ai choisi, on peut encore se demander s'il faut le regarder comme ça ou comme ça, ou bien encore comme ça. Mais enfin, ce qui ne nous inquiète pas dans cette variation, c'est que nous avons une référence, à savoir le système objectif du monde où rentre le double décimètre: nous avons confiance en ce qu'il a une longueur et une seule. Le propre du psychologue, c'est de partir du monde objectif, d'avoir confiance en ce fait qu'il y a un monde objectif, et puis d'y confronter les variations perceptives que les uns ou les autres peuvent avoir. Il y a des gens qui verront ça de travers, et alors on pourra leur dire que ce n'est pas comme ça qu'est l'objet.

Ce qui intéresse Merleau-Ponty - et c'est la tentative de sa *Phénoménologie de la perception* dans la veine de Husserl -, c'est de passer comme en-dessous du monde objectif, de reconstituer et d'essayer de décrire le monde pré-objectif, ce qu'il appelle la perception vivante, avant que la grandeur vraie et la forme vraie se cristallisent. Qu'est-ce que nous percevons vraiment? C'est sa question, et toute sa phénoménologie consiste donc en définitive à opposer le point de vue de Dieu - Dieu qui voit le monde déployé devant lui dans sa vérité, pour qui il n'y a pas de cachettes, qui sait exactement quelle est la grandeur des objets et leur forme - et puis mon point de vue à moi, un point de vue qui est ancré dans mon corps, qui dépend de la position de mon corps dans le monde, qui n'est donc pas une perception de surplomb mais une perception impliquée. Comme le dit Merleau-Ponty, le monde de l'expérience est toujours par moi vécu d'un

certain point de vue. Je n'en suis pas le spectateur, le spectateur extérieur qui voit le monde se déployer sur une scène, mais je fais partie de ce monde.

C'est là la nouveauté qu'il pense amener, cette novation qui est l'inclusion du *percipiens* dans le *perceptum.* C'est ça qu'il amène, et ça a tout son intérêt parce que Lacan, quand il accentue les phénomènes de mimétisme, il est dans la même veine. Le mimétisme n'est pensable que parce que ça concerne un organisme vivant qui est totalement impliqué dans le contexte, dans le monde, au point de prendre les couleurs mêmes du milieu. Il n'y a pas que l'homme à être plongé, engagé dans le monde de la perception. L'animal aussi, dans les faits de mimétisme, démontre être un organisme de ce type.

J'ajoute que ce que Merleau-Ponty commente au niveau de la perception, appartient à la même logique qui faisait à Jean-Paul Sartre commenter l'engagement politique dans le monde, à savoir que je ne suis pas spectateur mais que je suis, que je le veuille ou non, partie prenante dans les rapports de forces du monde qui m'environne, etc. Il y a une version politique de cette théorie de la perception.

Merleau-Ponty privilégie donc finalement autre chose que les propriétés géométriques des objets dans la perception. Les propriétés géométriques, on peut toujours se référer au double décimètre pour les fixer de façon invariable. On peut rabattre les propriétés géométriques du monde de la perception sur des références objectives. Mais le plus intéressant pour Merleau-Ponty, ce n'est pas les propriétés objectives. Le plus intéressant, c'est, par exemple, la couleur, les qualités des objets. Et donc il fait une étude de la couleur, des jeux de lumière, des éclairages, qui sont autant d'éléments qui ne sont pas pris dans l'ordonnance géométrique du monde. Vous en avez un certain écho dans le *Séminaire XI,* quand Lacan distingue l'optique des géomètres, celle qu'un aveugle peut comprendre et calculer, de l'optique où il y a une certaine chair, l'optique où il y a la couleur et la lumière.

D'une certaine façon, cette opposition entre la géométrie de l'optique et la couleur, c'est déjà comme une esquisse de la différence avec l'ordre du signifiant - ordre signifiant où je calcule, où Dieu calcule, où il y a quand même toutes les chances que les calculs que je fais avec les signifiants ne soient pas différents des calculs que le bon Dieu fait aussi avec ces signifiants. Pour le mauvais Dieu, on ne sait pas, mais le bon Dieu, lui, il calcule sans doute de la même façon. En tout cas, on n'arrive pas à s'empêcher de le penser. Donc, du côté des couleurs, on a comme un élément échappant à cet ordre signifiant.

On voit que Lacan a été justement pêcher dans la *Phénoménologie de la perception,* ce qui concerne les jeux de lumière et les éclairages : on étudie les modes d'apparition de la couleur, et on ne croit pas qu'il existe le bleu au ciel des Idées, bien que le bleu soit la couleur du ciel sans nuages. On pourrait penser qu'il y a une idée du bleu, et que les choses bleues réalisent plus ou moins bien le bleu du ciel. Mais ce n'est pas de cette façon que Merleau-Ponty traite la chose. Il traite la chose à partir de la diversité des bleus. Evidemment, pas tous les bleus. Quand on dit: *ah! il était déçu, il en était bleu,* c'est un bleu qui n'est pas de l'ordre de la perception. Quand on dit de quelqu'un, qui rentre quelque part et qui ne connaît pas les règles:

c'est un bleu, ce n'est pas non plus le sens du bleu dont il s'agit ici. Il s'agit du bleu perceptible.

Merleau-Ponty traite donc de la diversité des bleus. Déjà, rien qu'à regarder cette salle, je vois des bleus différents. La première différence, c'est donc le bleu d'un objet - la veste de Monsieur, par exemple - et puis le bleu qui serait donné si les lumières de cette salle projetaient une lumière bleue. Si on n'était pas dans un patronage catholique mais dans une boite de nuit, on pourrait imaginer que les couleurs changent et nous baignent dans une atmosphère bleue. Cet exemple, ou votre fréquentation des boites de nuit, vous donne l'idée que la couleur sur un objet et la couleur de l'éclairage sont deux modes tout à fait différents de l'apparition de la couleur.

Merleau-Ponty, à la suite d'un certain nombre d'études très sérieuses de psychologues allemands, mentionne la couleur des corps transparents, la couleur du reflet, la couleur intense, la couleur rayonnante, pour en conclure qu'il y a là différentes fonctions de la couleur, que tout ça ne fait pas la même couleur, que c'est une abstraction que de dire *le* bleu, et qu'il y a, en fait, toutes ces nuances, tous ces modes d'apparition qui sont en eux-mêmes divers.

Cette diversité ne rend que d'autant plus frappant ce qu'il isole comme le contraste entre la couleur de l'objet et l'éclairage. Il essaye là de recomposer ce qu'un psychologue allemand qui se nomme Katz, dans un livre intitulé *Farbwelt, Le Nom de la couleur*, appelle une logique de l'éclairage. Et c'est précisément ce passage qui intéresse Lacan dans sa critique de Merleau-Ponty: l'idée de la logique de l'éclairage, l'idée d'une structure présente déjà dans le perçu lui-même, et qui a une organisation logique. Logique de l'éclairage, ça veut dire que ce n'est pas un acte du jugement, que ce n'est pas la conscience réfléchissante du sujet qui introduit ça dans le monde, mais que c'est déjà logique dans le monde lui-même.

Merleau-Ponty s'emploie donc à nous décrire une structure du *perceptum*, et à nous montrer à quelle logique obéissent les rapports entre la chose éclairée et l'éclairage. Même si Lacan, dans le *Séminaire XI*, laisse ça derrière lui, c'est, selon moi, à l'arrière-plan de toute son analyse du champ scopique. L'interrogation sur l'éclairage est là un point tournant. C'est que l'éclairage - je vous anticipe ça sur cette structure -, l'éclairage d'ambiance, l'éclairage qui rend les choses visibles, est un certain mode du grand Autre. C'est un éclairage de lieu, et c'est au fond ce qui, avant nous déjà, est là, rend les choses visibles, et nous conduit donc à les voir.

On voit, dans le *Séminaire XI*, que cette valeur de l'éclairage se déporte sur le point lumineux. Et c'est cette concentration de l'éclairage dont Lacan fera comme un emblème de l'objet *a* dans le champ scopique, et qu'il appellera le regard.

Il est un peu tard pour que je rentre davantage dans les détails. Je suis obligé de m'interrompre là-dessus aujourd'hui, mais je recommencerai précisément sur ce point la fois prochaine, et je poursuivrai sur les leçons à en tirer. Il semble que sur le planning du Département de psychanalyse, il n'y ait pas de cours prévu la semaine prochaine, cette salle n'étant pas disponible à cette date. Nous nous retrouvons donc le 31 mai.

SILET XIX
Jacques-Alain Miller
Cours du 31 mai 1995

Je reprends là où j'ai dû m'interrompre il y a quinze jours, c'est-à-dire sur ce point indiquant que ce qui importe dans ce que je perçois n'est pas que ce soit ma représentation mais que le perçu a une structure.

Cette thèse que le perçu a une structure a été élaborée par Lacan à partir des données d'ordre psychologique qui ont été exploitées par Merleau-Ponty dans sa *Phénoménologie de la perception,* et spécialement dans sa seconde partie intitulée "Le monde perçu", au chapitre III, "La chose et le monde naturel".

On peut dire que ce qui se présente chez Merleau-Ponty comme phénoménologie de la perception est par Lacan tiré dans le sens d'une logique de la perception. A vrai dire, parler de logique à la place de phénoménologie n'est pas diverger de la ligne indiquée par Merleau-Ponty lui-même, qui n'hésite pas à formuler, page 361 de son ouvrage, que *"notre perception tout entière est animée d'une logique".*

La théorie de la *Gestalt* présente elle-même, sans aucun doute, un tel aspect logique. Elle se prête au moins à un abord logique, à une logification. Je n'en veux pour preuve que ceci: les données psychologiques qui ont été relevées, soulignées, théorisées par les psychologues de la *Gestalt,* démontrent déjà un fonctionnement du type après-coup dans la perception. Elles montrent que l'adjonction d'un élément supplémentaire dans le champ perceptif, soumis à certaines conditions et certaines expériences préalables, est susceptible de réorganiser la perception d'un ensemble, et de le doter d'une valeur et d'un sens nouveaux pour le sujet.

Lacan le sait bien. Il en a un témoignage précis, qu'il utilise sous la forme légèrement camouflée à quoi il a souvent recours quand il s'appuie sur une référence pour la dépasser. Vous trouverez cela au début du chapitre sur l'interprétation, dans sa "Direction de la cure", page 592 des *Ecrits.* Il se moque, et en même temps signale, la tentative qu'il dit touchante de Georges Devereux, et qui est celle d'utiliser, en la forçant, la théorie de la *Gestalt* pour théoriser l'effet d'interprétation dans la psychanalyse. L'après-coup est déjà présent dans la perception, en ce sens que l'addition d'un nouvel élément est susceptible de faire voir autrement le spectacle qui était préalablement offert.

La référence à la théorie de la *Gestalt* est plus importante chez Lacan qu'il n'y paraît à suivre de façon distraite le cours de son enseignement. Cette théorie a en effet démontré que le champ perceptif comme tel est organisé. Organisé veut dire que des éléments, ce qu'on peut appeler des éléments, forment système. C'est ainsi que concernant le champ visuel, Merleau-Ponty peut dire que *"les couleurs [...], les caractères géométriques, toutes les données sensorielles* [y compris leur signification

pour le sujet] *forment un système"*, et qu'on ne peut pas les abstraire du milieu perceptif où ils sont plongés, sauf à les voir se modifier. Il faut donc distinguer, comme je l'ai déjà montré, l'idée platonicienne des couleurs, le bleu abstrait, et puis le bleu perceptif qui n'est pas le même selon qu'il est celui de l'éclairage ou celui de telle ou telle matière. Le bleu de la laine et le bleu de la soie n'est pas le même bleu.

Cette connexion s'étend de loin en loin à l'ensemble du champ perceptif, de telle sorte que la théorie de la *Gestalt* met l'accent sur la perception du tout, sur la dominance du tout dans la perception. C'est ainsi que Merleau-Ponty peut parler d'une logique totale du tableau ou du spectacle, où le sujet éprouve la cohérence des couleurs, des formes spatiales et du sens de l'objet. Ceci est le point de départ de Lacan concernant sa théorie de la perception, cette théorie qui le conduit jusqu'à la pulsion.

Je fais attention à ce que je dis. J'ai reçu par fax, ce matin, les écrits d'un monsieur qui scrute chacune de mes paroles lâchées un jour de découragement à propos de la passe. Et il les scrute, comme tous ceux qui scrutent, avec une certaine malveillance. Je sais donc bien qu'il faut que je fasse très attention. Je suis forcé de me sentir surveillé. C'est d'ailleurs de ça dont je parle aujourd'hui, de ce que c'est que d'être surveillé. Nous sommes tous plus ou moins surveillés.

Il y a comme un forçage lacanien de la *Gestalt* et de sa théorisation phénoménologique, un forçage qui consiste à assimiler l'organisation du champ perceptif - son caractère systématique, la connexion de ses différentes parties, leur interpénétration, leur entrelacement au-delà même de leur interdépendance - à une structure signifiante. Je dis, pesant mes mots, ou essayant, qu'il s'agit d'un certain forçage dans la mesure où l'on peut discuter du caractère d'*élément*, à proprement parler du caractère d'élément signifiant, des parties constituantes qu'on peut distinguer dans le champ perceptif - champ où il n'y a pas seulement du oui ou du non, du blanc ou du noir, mais des gradations qui comme telles ne délivrent pas de façon évidente l'élément discret séparé que nous exigeons comme constituant d'une structure signifiante.

Néanmoins, ce qui oriente l'approche par Lacan du champ perceptif comme organisé, c'est la notion qu'il est habité par une structure signifiante déjà là. C'est sa façon de traduire les données rassemblées par la théorie de la *Gestalt*. Sa thèse n'est donc pas seulement que le perçu a une structure, mais qu'il a une structure signifiante, et même qu'il est structuré comme un langage. Le perçu est fait d'éléments signifiants - ce qui conduit même Lacan à parler, au moins une fois, de *signifiants perçus*. De ce fait, ce qu'il pose comme le primat du signifiant sur le sujet se traduit en termes de primat du *perceptum* sur le *percipiens*. Sa théorie de la perception consiste toujours à montrer en quoi le *percipiens*, le sujet de la perception, est déterminé par le *perceptum*, par la structure même du *perceptum*.

C'est ce qui oriente - pour prendre un exemple qui devrait vous être familier - son analyse des hallucinations verbales dans le cas Schreber. Il ne pose pas la question dans les termes du psychiatre, à savoir : quel rapport subjectif le *percipiens* entretient-il avec le *perceptum* hallucinatoire? Y croit-il? Y croit-il vraiment? Perçoit-il quelque chose? Quel est le degré de l'assentiment qu'il donne à son hallucination? Lacan pose une autre question. Bien entendu, il faut aussi la première. Il est légitime de

s'interroger sur le degré de certitude, sur la présence ou non de la certitude dans le rapport du sujet avec son hallucination. Mais la novation consiste à poser une autre question que celle de l'implication subjective dans le *perceptum*. C'est de poser la question de savoir quelle est la structure qui est présente dans le *perceptum*, indépendamment du plus ou moins de croyance que le sujet y attribuerait.

C'est à la condition de poser cette question concernant la structure présente dans le *perceptum*, qu'on peut découvrir que la structure de parole y est déjà présente, à savoir que les phénomènes des hallucinations verbales se laissent classer et distinguer comme phénomènes de code et phénomènes de message. Il ne suffit pas, là, de décrire les phénomènes, il faut encore rapporter cette phénoménologie de la perception hallucinatoire aux places bien précises de la structure de parole à quoi ces phénomènes sont attachés. Ça permet de poser que le rapport causal du signifiant au signifié se retrouve homologue dans le rapport du *perceptum* au *percipiens* :

$$\frac{S}{s} \qquad \frac{\text{perceptum}}{\text{percipiens}}$$

Le signifié varie en fonction du signifiant - ce que j'écris ainsi en simplifiant les mathèmes lacaniens de "L'instance de la lettre" :

$$f(S) \dashrightarrow s$$

Eh bien, de la même façon que le signifié varie en fonction du signifiant, le *percipiens* est fonction du *perceptum*. En cela, le *perceptum* ne laisse pas univoque le *percipiens*, mais lui donne des valeurs, et même des identités, distinctes.

Là, à partir des mêmes données que celles qui inspirent Merleau-Ponty, Lacan arrive très loin de la phénoménologie. En effet, selon ce schéma radical de f(S) ---> *s*, qu'il n'a pas repris comme tel mais qui soutient à mon sens toute sa théorie de la perception - avant de le dire si simplement, croyez bien que moi-même je me suis échiné à saisir la logique sous-jacente de son abord -, selon ce schéma donc, Lacan identifie le sujet de la perception à la position du signifié. Par là-même, le sujet est défini comme essentiellement variable, comme différencié en fonction du *perceptum*.

C'est très loin de Merleau-Ponty qui est conduit par la *Gestalt* à maintenir un sujet de la perception foncièrement unitaire, un sujet de la perception qu'il définit, dans une note de la page 357 de sa *Phénoménologie de la perception*, comme l'existence, et précisément comme *"l'être au monde à travers un corps"*.

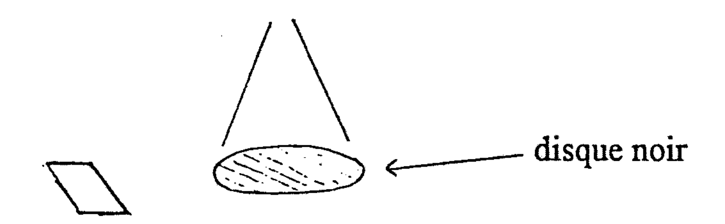
Donc, en définitive, à partir des mêmes faits, Merleau-Ponty fait surgir, comme lieu d'unité de la perception, la perception qui a lieu dans un monde

à travers un corps, tandis que Lacan, ce sujet de la perception, il le disperse, il le fait intégralement fonction de la structure du *perceptum.* C'est ce qu'il appelle *"accorder le sujet à la structure".*

Il faut se pénétrer de ce qu'il y a de radical dans cette perspective pour saisir le commentaire qu'apporte Lacan à un exemple qu'il sélectionne dans la *Phénoménologie de la perception,* pages 355-356 - passage que j'ai déjà eu l'occasion de commenter il y a plusieurs années dans mon séminaire de D.E.A. et que j'ai rapidement évoqué durant ces vacances devant d'autres que vous. J'espère que cette fois-ci je vais pouvoir en terminer avec la lecture lacanienne de cet exemple qui m'a taraudé longtemps.

C'est une expérience simple d'éclairage. Les éléments à rassembler sont un espace, une pièce d'habitation, avec une lampe à arc qui laisse tomber un faisceau lumineux sur un disque noir. Pour lisser ce disque noir, on le fait tourner, comme vous le faites encore peut-être, malgré les CD, avec vos vieux disques. On observe alors qu'on a là une perception qui ne permet pas de distinguer ce que nous, comme monteurs de l'expérience, nous savons, à savoir les éléments présents dans le champ perceptif. Le disque apparaît très faiblement éclairé, et le faisceau lumineux se laisse percevoir comme un cône blanchâtre dont le disque semble être la base. On a donc une sorte d'illusion : on voit dans le champ visuel comme se matérialiser la forme d'un solide conique.

C'est alors qu'on s'emploie à modifier cette perception. On le fait en introduisant un élément supplémentaire, un morceau de papier blanc, que l'on place en avant du disque. On a alors une mutation perceptive. Le champ perceptif, tel qu'il était organisé auparavant, change du tout au tout, c'est-à-dire que l'on perçoit alors le disque noir comme tel, et cette fois-ci violemment éclairé comme le morceau de papier blanc. On perçoit subitement le contraste du papier blanc et du disque noir, en même temps que la lumière redevient transparente: le cône blanchâtre, qui apparaissait auparavant, disparaît.



On se trouve donc devant ce que Merleau-Ponty lui-même appelle *"la structure éclairage-objet éclairé".* Autrement dit, l'introduction du papier blanc a permis une discrimination perceptive : le rétablissement de la lumière dans sa fonction d'éclairage transparent, et l'apparition du disque noir, au point qu'il semble qu'un objet nouveau ait surgi dans la pièce. Ca suppose, dit le psychologue auteur de l'expérience, que l'on mette en présence deux surfaces qui ont des pouvoirs de réflexion de la lumière

différents.

Dans cet ouvrage considérable qu'est la *Phénoménologie de la perception*, c'est cet exemple que Lacan a sélectionné pour apporter son commentaire à lui. Il le sélectionne pour des raisons que l'on peut, il me semble, saisir sans peine.

Premièrement, cet exemple met en scène une mutation de la perception par l'introduction d'un objet supplémentaire qui est bien délimité, qui est découpé: un morceau de papier blanc. C'est vraiment ce qui se prête au mieux à être assimilé à un signifiant.

Deuxièmement, si on y songe bien, la perception dont il s'agit n'a pas pour cause une prise de conscience que vous feriez en tant qu'observateur. Si le spectacle que vous avez devant les yeux se modifie, ce n'est pas dû à une attention accrue de votre part. Il y a des phénomènes où dans un premier temps on voit quelque chose, et où, dans un deuxième temps, autre chose apparaît. Il y a, par exemple, des phénomènes d'accommodation à l'obscurité, qui font que le même spectacle qui vous apparaît tout à fait obscur au départ, vous devient, sans que rien ne soit modifié dans ce spectacle, progressivement visible, et ce en raison d'un processus qui se passe, si je puis dire, en vous - la question étant de savoir de quel ordre est ce processus d'accommodation de l'oeil.

Mais ici, il n'est pas question d'une attention accrue, ni d'une évaluation qui vous permettrait de rétablir par exemple l'image de la lune à la distance éloignée où se situe cet astre. La mutation perceptive ne se produit pas par une réflexion du sujet, elle ne se produit pas par un acte du jugement, qui fait que vous auriez une vision globale et enthousiasmante du panthéon et puis qu'ensuite vous vous mettiez à compter ses colonnes - exemple emprunté à la psychologie du philosophe Alain. Ici, la modification de votre perception est l'effet d'une modification qui a lieu dans le *perceptum* lui-même. Et c'est cette modification du *perceptum* qui détermine une modification de la perception des éléments qui étaient déjà là présents : la lumière et le disque.

Troisièmement, vous avez ici l'exemple d'un fonctionnement d'après-coup au niveau purement visuel : un élément disparaît, le cône blanchâtre, et un autre apparaît et se détache, le disque. L'éclairage lui-même change du tout au tout, puisqu'il apparaît au départ matérialisé sous la forme visuelle d'un solide, et que, dans le deuxième temps, il devient l'éclairage de l'objet.

On peut même donner une quatrième raison à la sélection de cet exemple, à savoir que l'on voit ici comme émerger, dans l'apparition du contraste noir/blanc, du contraste disque noir/papier blanc, la naissance d'une paire signifiante: S_1 - S_2.

Le commentaire bref que Lacan a apporté à cet exemple présente certaines difficultés parce qu'il semble qu'il le commente de deux façons opposées. Si on ne s'en tient pas rigoureusement à la formule que j'ai placée au tableau, qui fait dépendre le sujet de la structure du *perceptum* et qui donc comporte que le sujet soit multiple, on ne s'y retrouve pas dans ce commentaire de Lacan.

En fait, il commente cet exemple comme démontrant deux étapes du sujet de la perception, et on peut même dire deux sujets distincts. La perception est différente dans un temps et dans l'autre, et on peut dire que le sujet de la perception est distinct du premier moment au second. On peut dire que le

sujet de la perception - de la perception de ce cône blanchâtre qui élude le disque noir - est refoulé. Au fond, Lacan utilise cet exemple comme une sorte de paradigme perceptif du refoulement. Et en même temps que le sujet de la première perception est refoulé, un nouveau sujet émerge, qui, lui, s'affirme dans les formes violemment éclairées du papier et du disque. Ce serait comme un modèle pour repérer, par exemple, la différence du sujet de l'énonciation et du sujet de l'énoncé.

Quant à l'éclairage, disons que c'est l'Autre, le grand Autre. Lacan dit exactement qu'il a *"une localité d'Autre"*. Au premier temps, cet Autre est incarné dans une lumière opaque, blanchâtre, une lumière rendue elle-même visible, et, au second temps, cette lumière redevenue transparente traduit comme un rejet de l'Autre.

On peut là voir comme esquissé le mécanisme de l'aliénation signifiante. Au premier temps, le sujet est comme noyé dans la consistance laiteuse de l'éclairage. Le sujet, dans ce premier temps, ce n'est rien de plus que le disque noir que l'on n'arrive pas à distinguer comme tel, qui n'a pas émergé dans sa forme propre, et qui se trouve là comme dans un état de confusion au lieu de l'Autre. Au deuxième temps, ce disque noir apparaît bien, mais comme forme opposée au carré blanc, c'est-à-dire comme s'il était là transformé en signifiant, comme s'il était là un signifiant du sujet, c'est-à-dire aussi la transformation du sujet en signifiant opposé au signifiant du carré blanc. Voilà, en tout cas, ce qui, je crois, justifie la sélection de cet exemple dans la psychologie de la perception.

Au fond, une structure est là manifeste dans le phénomène lui-même, et le forçage de Lacan consiste à accorder le sujet de la perception à la structure du spectacle perçu, comme si le sujet de la perception était, au temps premier, investi par l'éclairage, dans cet effet de perception trouble, comme si ce sujet se trouvait refoulé par le signifiant du carré blanc, et comme si cette élision même faisait émerger un sujet de la perception clair et distinct.

Il s'agit là d'une discipline, la discipline de chasser le préjugé selon lequel le sujet de la perception est invariable, et de faire au contraire varier sa définition au gré de la perception effective elle-même, selon l'organisation spécifique du champ perceptif à chaque fois. Si on se plie à cette discipline, les données psychologiques recueillies par la théorie de la *Gestalt* - nombre d'entre elles au moins - peuvent être versées au compte d'une théorie structurale de la perception qui obéit au primat du signifiant perçu.

Il faut dire que dans l'examen clinique, les conséquences en sont majeures. Au lieu de centrer l'intérêt sur la croyance, c'est centrer l'intérêt sur la structure présente dans le phénomène lui-même, et, de cette structure, en déduire le sujet dont il s'agit. C'est par là-même ne pas prendre votre sujet de la perception comme la norme de la réalité perceptive - norme dont il s'agit par ailleurs de savoir ce qui la constitue et la fait tenir.

Cet exemple, qui touche à une certaine logique de l'éclairage, inspire les analyses du *Séminaire XI* où la lumière tient une place essentielle concernant la pulsion dans le champ scopique. Même si Lacan se réfère de façon manifeste à l'ouvrage du *Visible et l'invisible* de Merleau-Ponty - ouvrage posthume paru au moment du *Séminaire XI* lui-même -, c'est néanmoins, de façon secrète, cette logique de l'éclairage qui continue de causer sa réflexion.

Il vaut la peine, à cet égard, de s'attacher à ce qui peut paraître une philosophie un peu risquée, celle qu'amène Merleau-Ponty à ce propos - à propos de l'éclairage en tant qu'il permet de voir, c'est-à-dire en tant qu'il guide le regard, en tant que, d'une certaine façon, il dit ce qui est à voir. Au fond, l'éclairage merleau-pontyen donne à voir. Développant cette intuition phénoménologique, il est amené déjà à esquisser l'éclairage comme lieu de l'Autre au niveau de la perception, dans la mesure où l'éclairage en quelque sorte me précède, dans la mesure où il précède la vision que, grâce à lui, je prends du spectacle du monde. En cela, l'éclairage, c'est déjà ce qui est à voir avant moi.

Donc, Merleau-Ponty fait de l'éclairage un *anologon* perceptif non seulement du grand Autre, mais aussi du grand Autre en tant que sujet supposé savoir. Il compare précisément l'éclairage à un guide qui saurait déjà avant moi où il faut que je regarde. Je le cite, page 357 : *"Quand on me conduit dans un appartement que je ne connais pas vers le maître de maison, il y a quelqu'un qui sait à ma place, pour qui le déroulement du spectacle visuel offre un sens, va vers un but, et je me remets ou je me prête à ce savoir que je n'ai pas."*

C'est ce qui arrive quand un ami, un guide, vous prend en charge dans un musée, et qu'avant même d'ouvrir la porte d'une salle, il vous raconte ce que vous allez voir. On ouvre la porte, et vous vérifiez que les tableaux sont à leur place. On ouvre la porte si vous avez de la chance. Si vous êtes en Italie, ça reste fermé pour restauration.

Il y a aussi cet autre exemple : *"Quand on me fait voir dans un paysage un détail que je n'ai pas su distinguer tout seul, il y a là quelqu'un qui a déjà vu, qui sait déjà où il faut se mettre et où il faut regarder pour voir."* Puis, sans transition, Merleau-Ponty réintroduit l'éclairage : *"L'éclairage conduit mon regard et me fait voir l'objet, c'est donc qu'en un sens il* sait *et* voit *l'objet."* Ca, c'est quelque chose qui est vraiment saisissant : la notion qu'il amène de l'éclairage comme voyant lui-même l'objet avant que moi je ne le découvre.

Cette notion, qui se retrouve intégralement, il faut bien le dire, dans le *Séminaire XI* de Lacan, est encore accentuée quand Merleau-Ponty invente ensuite l'idée d'un théâtre sans spectateur : *"Si j'imagine un théâtre sans spectateurs où le rideau se lève sur un décor illuminé, il me semble que le spectacle* est en lui-même visible *ou prêt à être vu, et que la lumière qui fouille les plans* [...] *réalise avant nous une sorte de vision."*

Au fond, ce qu'il veut démontrer là, c'est que la vision est moins un acte du sujet de la perception que ce fait qu'elle est déjà présente dans le spectacle du monde. Nous répondons par notre vision à ce qui est comme un appel du monde perceptif auquel nous nous accordons. Ca donnera, dans l'oeuvre du dernier Merleau-Ponty, un hymne à la chair commune du sujet et du monde, et même à un effort pour laisser tomber ce vocabulaire qui oppose l'être au monde et le monde, afin de ne plus parler que de cette chair commune, où il s'agit non pas tant d'oppositions que d'entrelacs charnels où l'on ne peut plus distinguer qui est qui.

C'est cette intuition que Lacan exploite quand il dit mystérieusement qu'un *"donner-à-voir préexiste au vu"*, qu'avant la vision il faut supposer comme une vision préalable et un don de cette vision. Il marque ainsi le caractère préalable de l'Autre sur les actes du sujet, ou sur l'acte perceptif du

sujet.

Il pose ensuite que la vue du spectacle du monde lui-même, son autoscopie - qui est une autre façon de parler de sa visibilité -, préexiste à ma vision. D'une certaine façon, ce spectacle se voit lui-même pour que ma vision puisse émerger. C'est en ce sens qu'il peut dire que le spectacle du monde apparaît comme omnivoyeur. C'est comme s'il y avait du voir déjà là dans le monde avant ma vision, et la conditionnant.

Merleau-Ponty a une phrase extraordinaire, plus lacanienne que Lacan : *"Nous percevons d'après la lumière comme nous pensons d'après autrui dans la communication verbale."* De la même façon qu'il y a dans la parole, et conditionnant la parole, du sens et du signifiant déjà là, il faut qu'il y ait de la vision déjà là pour que je puisse voir.

Cette pointe saisissante ne doit pas nous faire négliger que c'est à ce propos précisément que Merleau-Ponty introduit le regard, la fonction du regard. Mais là, je ne vais plus pouvoir dire qu'il est plus lacanien que Lacan. Quand il introduit le regard, il est beaucoup moins lacanien que Lacan. Mais enfin, il y a quand même, appendue à cette analyse de l'éclairage, l'introduction de la fonction du regard.

Merleau-Ponty introduit le regard - et là c'est très saisissant - tout naturellement de notre côté, du côté du sujet de la perception. Il appelle regard cet *"appareil qui en nous est capable de répondre aux sollicitations de la lumière"*. C'est comme si dans le spectacle qu'elle nous offre, la lumière nous sollicitait de voir, et de voir en tant qu'êtres dans le monde, à travers un corps, dans la perspective qui est la nôtre, en fonction de notre localisation dans l'espace.

Pour Merleau-Ponty, qui est amené à introduire cette fonction du regard, il s'agit comme d'une réponse du sujet à la sollicitation reçue du spectacle du monde. D'une certaine façon, le regard, c'est le sujet de la perception en tant que réponse aux sollicitations de la structure perceptible. Derrière ce regard, il y a le corps. Ce regard, qui frémit selon les sollicitations de la lumière, est enchâssé dans un corps, et la réponse perceptive est par là-même une réponse globale. Je réponds avec le regard, mais la vérité est que je réponds de tout mon corps - ce *tout mon corps* étant pour Merleau-Ponty toujours présent dans les différents registres de la perception qui ne sont jamais abstraits d'une façon illégitime.

C'est là qu'on voit que le regard lacanien est tout à fait autre chose. Là, à partir des mêmes faits et de la même intuition, son orientation diverge totalement de celle de Merleau-Ponty. Le regard lacanien est du côté du monde. Le regard lacanien est du côté du *perceptum* et non pas du côté du *percipiens*. C'est ça le déplacement que Lacan opère sur cette construction de Merleau-Ponty, qui a inspiré - je ne peux pas dire un autre mot - sa réflexion du *Séminaire XI*.

Le regard, au sens de Lacan, ce n'est pas ma réponse perceptive aux chatouillements du perçu. Le regard lacanien, c'est ce qui nous inclut en tant qu'êtres regardés dans le spectacle du monde. C'est ce qui advient quand nous montons sur la scène du théâtre sans spectateurs. Non pas quand nous devenons son spectateur après avoir été précédés par l'éclairage, et où nous pouvions nous dire qu'il y avait du visible avant que nous voyions, mais le regard qui nous enveloppe quand nous montons sur la scène du théâtre sans spectateurs, et où bien sûr nous voyons, mais où foncièrement, sur cette

scène, nous sommes des êtres regardés, et des êtres regardés par l'éclairage, comme le reste.

A cet égard, ce que Lacan introduit, c'est autre chose que la fonction de l'éclairage comme lieu de l'Autre. Certes, il y a un grand Autre de la perception. C'est le lieu, l'espace de la visibilité, de la lumière. C'est ce qu'on ne voit pas - ce qu'on ne voit pas jusqu'à ce qu'un petit malin ferme la lumière: à ce moment-là, on se rend compte de ce qu'on perd. Mais, dans la règle, cet espace, on ne le voit pas. On ne le voit pas et il donne à voir. C'est pourquoi Lacan, dans le *Séminaire XI*, rappelle la fonction comme invisible du donner-à-voir.

Il faudrait lire là-dessus Heidegger : la poésie de ce don, de ce consentement de l'être à ce qu'il y ait du visible, cette faveur qui nous est faite, à quoi nous avons à nous accorder par un consentement. Pour Heidegger, la perception même, c'est une sorte de oui qui répond à cette offre. J'invente là... mais enfin, c'est le ton, c'est la musique...

C'est aussi pourquoi, à un tout autre niveau, celui des expériences psychologiques, Merleau-Ponty peut dire que l'éclairage est au fond toujours neutre. C'est amusant, d'ailleurs, les notations qu'il peut faire pour montrer l'éclairage toujours en-deçà de toute couleur, tendant au zéro de couleur. Une remarque, qu'il emprunte à un psychologue, est très juste, cette remarque qui dit que si on passe de la lumière du jour à la lumière électrique - pas halogène mais celle qui a une certain couleur jaune, jaunâtre -, on s'aperçoit que cette teinte jaunâtre disparaît progressivement et que ça devient la lumière normale de l'ambiance. Et si, étant accoutumé à l'ambiance de l'éclairage électrique, il y a encore un peu de jour qui parvient, c'est alors la lumière du jour qui paraît bleue. Ca montre très bien comment la lumière de l'éclairage ambiant tend à la neutralité, tend à être comme le milieu invisible où des couleurs peuvent surgir.

Mais précisément - et c'est ce qu'ajoute Lacan - il n'y a pas que le milieu de visibilité, ce milieu dont on peut dire qu'il est au lieu de l'Autre, qu'il incarne le lieu de l'Autre. Il y a une autre fonction. L'autre fonction, c'est celle de ce qui fait tache dans le lieu de l'Autre. Dans le lieu de l'Autre comme lieu de visibilité transparente, il y a, par exemple, telle concentration de lumière, là où la lumière ne semble pas servir à voir les objets, mais où la lumière se donne à voir elle-même. C'est le point lumineux. Ou c'est ce qui fait opacité dans le champ de l'Autre.

Pour l'instant, cette fonction, je ne l'ai pas repérée dans l'oeuvre de Merleau-Ponty. C'est vraiment quelque chose qui est une mutation, un déplacement de la fonction merleau-pontyenne du regard. Pour Merleau-Ponty, du côté du monde, il y a le donner-à-voir, et puis, du côté du sujet, il y a le regard, qui est sollicité, appelé, excité par la visibilité préalable du perçu. On a, d'un côté, le donner-à-voir du monde, et, de l'autre, le regard du sujet. Tandis que chez Lacan, on a le donner-à-voir, qui est le propre du lieu de l'Autre perceptif, mais on a, dans ce champ lui-même, le regard comme objet *a*. Et ce regard, ce n'est pas le regard du sujet, c'est foncièrement le regard de l'Autre.

D'où la critique même de la contemplation, qui est cette attitude subjective par quoi le sujet s'accorde à ce qui est donné à voir. Et en effet, l'homme est bien cet appareil qui s'accorde au donner-à-voir, et qui donne le modèle d'un accord parfait et indolore. Le spectacle du monde s'offre et je le

perçois. Je le perçois sans aucun effort moteur, sinon celui de soulever les paupières, qui peut présenter certaines difficultés dans certaines conditions cliniques, mais qui ne demande tout de même pas une dépense d'énergie fantastique. Evidemment, si vous ouvrez les paupières, il vous faut peut-être vous lever, et donc il vaut mieux ne pas déjà commencer comme ça. Mais la contemplation suppose quand même ce minimum.

Critiquant donc la contemplation et la satisfaction issue de la contemplation harmonieuse - cette contemplation qui nous donne l'exemple parfait de l'homéostase -, Lacan marque que ce qui est alors élidé, ce qui est élidé dans la visibilité et la vision qui y répond, c'est le regard comme regard de l'Autre.

C'est là la différence qu'il y a entre le donner-à-voir et le *montrer*. Donner à voir, c'est offrir, et puis voilà que vous vous promenez dans votre vision: vous regardez ceci, et puis cela, un peu plus de ce côté-ci, un peu ailleurs, vous voilà distrait. Ca, c'est l'ambiance du donner-à-voir. Le *montrer*, lui, il comporte un forçage. Montrer, dans la valeur que lui donne en passant Lacan, c'est forcer à voir. C'est le cas où le spectacle s'impose et où je ne peux pas ne pas voir. Il y a donc là déjà une obligation, une contrainte.

C'est la différence que Lacan introduit subtilement dans l'anecdote de Tchoang-tseu. Tchoang-tseu rêve qu'il est un papillon, et puis une fois qu'il est réveillé, il se demande si ce n'est pas le papillon qui rêve qu'il est Tchoang-tseu. Ca a l'air d'être parfaitement réversible : puisque je rêve que je suis un papillon, il se pourrait très bien que le papillon rêve qu'il est Tchoang-tseu, et que je ne sois que rêve de papillon. Mais ce que marque Lacan, c'est qu'il n'y a pas de symétrie entre le rêve de Tchoang-tseu et ce qui serait le rêve du papillon. Il n'y a pas de symétrie parce que précisément, dans l'état de veille, quand Tchoang-tseu est Tchoang-tseu, il se pose des questions sur ce que c'est qu'être Tchoang-tseu, c'est-à-dire qu'il se pose par rapport à quelque chose d'autre, par rapport aux autres, par rapport à son rêve, et qu'il se demande s'il est vraiment Tchoang-tseu. La condition pour être Tchoang-tseu, c'est finalement de se demander si on est bien Tchoang-tseu. Ca deviendrait grave au moment où Tchoang-tseu n'aurait pas de doute là-dessus. Mais quand il rêve, il est le papillon du rêve, point final. Il ne se pose pas la question. il est absolument le papillon. C'est là le commentaire de Lacan.

Mais pourquoi l'amène-t-il alors ? Parce que dans le rêve, je suis forcé, je suis contraint, je suis dominé de part en part. Dans le rêve, je suis entièrement gouverné par l'Autre. C'est l'Autre qui commande, et je ne sais pas où ça me mène. Là, je n'ai pas de marge. Je n'ai pas la marge de me poser la question et de musarder, de perdre mon temps comme à l'état de veille. En cela, le rêve, c'est le regard de l'Autre en tant qu'il me contraint. Par contre, dans la veille, je pense que c'est moi qui voit, et j'ai donc une illusion d'activité, de propriété: ce sont mes représentations. Là, en effet, on peut dire qu'il y a, de mon côté, l'appareil de l'oeil.

La différence entre le regard amené par Merleau-Ponty et celui que construit Lacan, c'est que le regard lacanien est au champ de l'Autre. Il le dit en toutes lettres : *"Dans le champ scopique, le regard est au dehors."* Il n'y a donc pas seulement au dehors la visibilité. Il n'y a pas seulement l'autoscopie du visible, mais il y a en plus le regard, le regard qui n'est pas

lié essentiellement au *sensorium* de la vue. C'est l'exemple que Lacan emprunte à Sartre, où ce qui fait fonction de regard peut être un bruit. En ce sens, cette fonction peut être empruntée au *sensorium* de l'ouïe et non pas seulement à la vue, même si le terme même de *regard* implique que l'on privilégie le champ visuel.

A cet égard, le regard, à quelque sens qu'il appartienne - même s'il paraît difficile que ça se produise à partir du sens du goût mais il faudra que j'y réfléchisse -, à quelque sens qu'il appartienne, à la vue ou à l'ouïe, le regard est foncièrement ce qui me fait moi être vu ou regardé. Et on dira plutôt regardé que vu si on conserve le terme de *vision* pour une certaine réciprocité intersubjective, et si on spécialise le terme de *regard* pour qualifier cet objet qui surgit dans le champ de l'Autre.

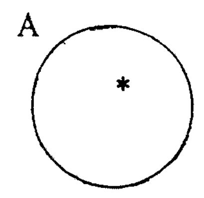
Le spectacle du monde est donné à voir au sujet de la perception, mais le sujet est lui-même donné à voir à l'Autre, donné à voir à la perception impensable de l'Autre. C'est pourquoi Lacan peut dire que le tableau est dans mon oeil mais que moi je suis dans le tableau. Il indique ce qui est là le guide, à savoir que *"ce qui est lumière me regarde"*. On voit que c'est une sorte de déplacement de l'analyse de Merleau-Ponty. Ce n'est pas seulement que ce qui est lumière voit, mais c'est précisément que ce qui est lumière me regarde. Et pour que l'Autre me regarde, sans qu'il me voit par un oeil, il suffit que la lumière perde sa transparence. Il suffit qu'elle chatoie, il suffit qu'elle miroite, il suffit d'un reflet, il suffit qu'elle donne naissance à une opacité, à une tache, pour qu'alors l'Autre me regarde.

Si vous voulez, nous avons le spectacle du monde ici, qui est circonscrit par l'Autre comme lumière, et nous, nous pouvons croire que nous sommes le sujet de la perception dont l'appareil regard est suscité, ou disons, dans les termes de Lacan, l'appareil de l'oeil :

A comme lumière

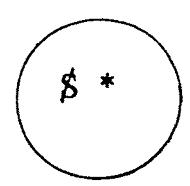
siège de la perception -->
= oeil

Mais quelque chose change quand, dans ce champ de l'Autre comme lumière, apparaît la tache qui a valeur de regard porté sur le sujet :



Alors, troisième temps, l'opération propre de cette tache, c'est de faire entrer le sujet lui-même dans le spectacle du monde, de le faire entrer dans le tableau, et, à la limite, de le faire devenir tache :

troisième temps



Ce que Lacan commente dans son *Séminaire XI,* c'est ce devenir tache du sujet. C'est la sollicitation, non pas seulement de la lumière, mais de la tache - la tache qui introduit un devenir tache du sujet, qui en quelque sorte l'attire.

C'est là que Lacan complète Merleau-Ponty et les données psychologiques de la *Gestalt* par les phénomènes du mimétisme, où il ne s'agit pas tant d'une adaptation que d'une identification de l'organisme à la tache. C'est avec le mimétisme qu'on assiste au sujet se faisant tache, entrant dans le tableau, et par là-même produisant un semblant pour s'accommoder à la structure du perçu - un semblant qui se trouve comme détaché de lui-même puisqu'il pourra en prendre un autre.

Ainsi, le mimétisme illustre un certain *se-faire-objet* du sujet. Et c'est pourquoi Lacan prononce à ce propos le mot de *séparation.* De la même façon que tout à l'heure je vous montrais comme une esquisse du mécanisme de l'aliénation au niveau de la perception, nous avons dans le mimétisme comme une esquisse de la séparation de l'objet, comme une séparation primitive où le sujet se délivre d'une partie de lui-même, s'automutile de son semblant.

C'est ainsi que dans le champ scopique lacanien, il ne s'agit pas seulement qu'avant que je voie les choses, les choses se voient elles-mêmes, ainsi que l'évoque Merleau-Ponty. C'est que les choses me regardent. Et là, au lieu d'un accord, d'une sollicitation et d'une réponse, il y a une schize, celle du voyant et du regardé.

Je vais m'arrêter là pour aujourd'hui, et je vous donne rendez-vous la semaine prochaine pour un nouvel exemple qui nous permettra d'aller un peu plus loin.

SILET **XX**

Jacques-Alain Miller
Cours du 7 juin 1995

J'ai consacré notre rencontre de la semaine dernière au *regard* de l'Autre, ce qui suffit déjà à distinguer cet Autre de ce qui serait pure combinatoire du signifiant. Si c'est une combinatoire, c'est une combinatoire qui est dotée de ce pouvoir de regarder.

A ce regard est attaché un affect toujours de reproche. C'est là une dimension absente de la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty dont pourtant Lacan a pris son départ pour renouveler notre notion de la pulsion scopique, et par là de la pulsion en général. Au regard de l'Autre est toujours attaché une étrangeté. Il porte avec lui et nourrit des phénomènes d'*Unheimlichkeit*, d'étrangeté inquiétante.

La *Phénoménologie de la perception*, telle qu'elle est développée par Merleau-Ponty, va en vérité dans le sens exactement contraire. Elle célèbre - elle célèbre parce qu'elle n'est pas seulement faite d'analyses de la perception, c'est un éloge, un chant -, elle célèbre la co-appartenance du monde et de l'être dans le monde. Elle prend son départ de cette notion d'ouverture subjective au monde - qui est impliquée dans le concept même de l'intentionnalité - pour aller, comme par un mouvement irrésistible, à poser une réversibilité du monde et de l'être au monde. Au fond, c'est un chant - qui a parfois des accents poétiques - à ce qui est au-delà d'une adaptation.

Il s'agit, en quelque sorte, d'une adaptation ontologique où se déploient tous les thèmes de la réversibilité entre le dehors et le dedans, les thèmes de l'enveloppement, de l'entrelacs, de l'échange, du chiasme. C'est ce qui pour nous, avec Lacan, se résume à un commentaire de style ontologique de la relation entre *a* et *a'*. Et c'est ce qui me faisait dire, il y a bien longtemps, que la philosophie de Merleau-Ponty était comme une description méthodique de l'imaginaire.

Par rapport à cette réversibilité imaginaire, ce que Lacan a appelé objet *a* fait tache, de la même façon que le sujet barré fait trou. Dans les analyses qui peuvent paraître parfois de style phénoménologique à quoi Lacan se livre, s'introduit toujours, avec l'objet *a*, une dissymétrie qui fait obstacle à la réversibilité, et avec le sujet barré, un déséquilibre, un accroc - dissymétrie et déséquilibre appelant toujours la fonction d'un voile qui cache.

C'est ainsi qu'à l'accord *a* - *a'* de l'imaginaire, Lacan substitue toujours une dysharmonie. Là où chez Merleau-Ponty règne le fluide, une brume, une plénitude, là où une *sérénité* - pour reprendre le terme que Heidegger a donné à un de ses petits écrits des plus poétiques -, là où une sérénité

enveloppe l'expérience fondamentale du sujet dans le monde, l'accent est tout au contraire mis par Lacan sur la dissonance, sur l'angoisse - qui avait chez le premier Heidegger le statut le plus éminent -, sur la culpabilité, sur la panique, le paroxysme. Tandis que Merleau-Ponty s'attache en définitive à ramener les différents versants de l'expérience subjective à une homéostase fondamentale, l'accent de Lacan porte sur le *plus de,* sur l'excès, sur le supplément, sur ce qui déborde, sur ce qui vicie l'homéostase qui n'est plus alors que rêvée.

Le fait que Lacan ait pris appui sur Merleau-Ponty, et que Merleau-Ponty se soit lui-même ressourcé à certains aphorismes de Lacan, n'enlève rien à cette opposition radicale que je trace ici, et qui m'avait, je dois dire, frappé dès que j'avais commencé à lire Lacan et à suivre son séminaire.

Prenons - puisque c'est là-dessus que nous sommes - l'exemple, certes non quelconque, de la vision, de la visibilité. Ce qui passionne Merleau-Ponty à ce propos, et qu'il souligne dans son écrit intitulé *L'Oeil et l'esprit,* qui est postérieur à sa *Phénoménologie de la perception,* c'est que le voyant n'est pas un pur sujet de la vision, que sa définition ne s'épuise pas dans sa propriété de voir, mais qu'il est lui-même plongé, *immergé* dit-il, dans le visible par son corps. C'est ce qui oriente sa description, en tant qu'il y a pour lui comme une énigme fondamentale, et qui tient à ceci, que mon corps est à la fois voyant et visible, qu'il est paradoxalement capable de regarder et de se regarder. Ce qui lui paraît donc l'essentiel de ce qui est à saisir, c'est cette autoscopie: non pas le regard de l'Autre mais le regard du Même. Le paradoxe, c'est que celui qui voit est inhérent à ce qu'il voit.

Merleau-Ponty est infiniment subtil pour décrire, pour inventer la description du moment où le visible se met à voir en même temps que le voyant se montre aussi bien visible. Et c'est ce qu'il appelle *"un étrange système d'échange".* C'est là qu'il situe, lui, l'étrange. L'étrange est pour lui le phénomène même de cette familiarité. C'est la *Heimlichkeit* qui est pour lui le phénomène dont la philosophie a à rendre compte. C'est la façon dont nous sommes chez nous dans le monde. Et c'est pour lui bien plus que tous les phénomènes de trouble de la perception. C'est justement le phénomène de la perception normale qui est pour lui une énigme.

Il lui arrive, si je puis dire, de trébucher sur le regard de l'Autre. Il trébuche sur le regard de l'Autre lorsqu'il essaye de rendre compte de la peinture. Il cite, par exemple, le peintre André Marchand - et c'est une citation que Lacan aurait pu faire -, le peintre André Marchand disant : *"Dans une forêt, j'ai senti à plusieurs reprises que ce n'était pas moi qui regardais la forêt. J'ai senti certains jours que c'était les arbres qui me regardaient et qui me parlaient."*

On pourrait donc dire que Merleau-Ponty est, à certains moments de sa réflexion, comme sur le bord de l'Autre, comme sur le point de situer la fonction du regard de l'Autre. Mais ce qui éteint cette aperception esquissée, c'est que pour lui, à la place de l'Autre avec un grand A, vient l'Etre avec un grand E. Et le commentaire qu'il en donne est donc ainsi orienté par la notion d'un milieu de co-appartenance, où, en définitive, ce n'est pas qu'il y a l'Autre, mais que le Même et l'Autre sont faits de la même chair: ils sont comme des surgeons provisoires du même être, transis par lui.

Ainsi, à la notation de l'expérience qui pour nous est celle du regard de l'Autre, il adjoint ce commentaire qu'il y a vraiment inspiration et expiration

de l'être. Si le peintre peut se sentir à un moment comme regardé par le monde qui l'environne, par la forêt et les arbres multiples qui la composent, c'est qu'il y a, dit-il, *"respiration de l'être, action et passion si peu discernables qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu"*. Là où nous, nous pourrions isoler la fonction active du regard de l'Autre passivant le sujet, lui il voit comme un milieu de confusion où on ne sait plus qui voit et qui est vu. A la place du grand Autre, l'Etre vient pour en quelque sorte noyer l'opposition. Le clash, l'expérience troublante, l'assujettissement par le spectacle, sont versés au profit d'une sorte d'échange bienheureux avec le monde.

J'ai dit que la dimension du regard de l'Autre était absente de la phénoménologie de Merleau-Ponty. Ce n'est pas qu'il ne s'en pose pas la question. Il le fait dans un chapitre de son ouvrage posthume, inachevé, non corrigé, du *Visible et l'invisible,* et à partir de Sartre.

En effet, Sartre a un sentiment vif, et même exacerbé, dans sa philosophie comme dans son oeuvre littéraire, de l'altérité de l'Autre, de la rivalité foncière du sujet avec l'Autre, ce qui fait que pour lui autrui est toujours ma négation ou ma destruction. A cet égard, il est dans le fil de Hegel, du Hegel de *La Phénoménologie de l'esprit,* pour qui le couple du maître et de l'esclave procède de l'impossibilité de la coexistence des consciences de soi, au point qu'il faut que l'une l'emporte sur l'autre, la soumette - la soumette à travers ce qu'il a rêvé comme lutte à mort.

Cette solution étant extrême et n'étant pas, si je puis dire, communément vérifiée, Sartre l'a remplacée, comme le signale Lacan dans sa proposition sur la passe, par la notion que l'intersubjectivité c'est l'enfer, qu'on voudrait en finir avec autrui et qu'on n'y arrive pas, et qu'on se fait donc infiniment la guerre. C'est ce que Sartre appelle l'enfer.

Rien n'est plus loin de la tonalité affective, de la *Stimung* de la philosophie de Merleau-Ponty. Si Sartre c'est l'enfer, Merleau-Ponty c'est le paradis. Tout son effort quand il essaye de détailler ce dont il s'agit avec le regard de l'Autre, c'est de tempérer tout à fait la férocité des analyses sartriennes. Il admet sans doute qu'il n'y a pas de relation réciproque exacte entre moi et autrui, dans la mesure où je suis seul à être moi, mais il fluidifie l'antinomie de moi et d'autrui en s'attachant à montrer qu'il y a toujours passages d'autrui en moi et de moi en autrui. Des passages !

C'est ainsi qu'explicitement, dans une note de la page 113 du *Visible et l'invisible,* il s'oppose aux philosophies pour qui autrui est le non-moi en général, et qui donc font toujours de lui *"le juge qui me condamne ou qui m'accuse"*. Il remplace le problème de l'Autre au singulier par le problème des autres au pluriel - ce qui suppose en définitive toujours une médiation. Je ne suis jamais seul en face de l'Autre et de son regard, il y a comme la communauté des autres qui nous englobe tous les deux à la fois, et qui fait que, même dans la condamnation et la suggestion, je suis en fait toujours reconnu comme autrui. Ce sont là des accents qui ne sont pas loin de l'optimisme intersubjectif du premier Lacan dans son rapport de Rome. Nous avons toujours, en définitive, une communauté de moi et d'autrui.

J'ai distingué un passage de la page 115 du *Visible et l'invisible* pour vous le lire: *"On dit qu'autrui est le responsable x de mon être-vu, mais alors il faudrait ajouter..."* Il ne dit jamais non. Il ne dit jamais que c'est faux. Il glisse d'une pensée à son contraire. Il n'y a jamais, à proprement parler, une

objection. Il y a un *aussi,* il y a une autre perspective que l'on peut prendre. Ainsi, à un discours aux arètes tranchées, se substitue, sinon un fleuve tranquille, du moins un échange, un passage.

"On dit qu'autrui est le responsable x de mon être-vu, mais alors il faudrait ajouter qu'il ne peut l'être que parce que je vois qu'il me regarde, et qu'il ne peut me regarder que parce que nous appartenons au même système de l'être pour soi et de l'être pour autrui, nous sommes des moments de la même syntaxe." Tout ce qui chez Hegel est lutte à mort, et chez Sartre enfer, c'est que *"nous sommes des moments de la même syntaxe"*, que *"nous comptons au même monde"*, que *"nous relevons du même être"*.

A cet égard, le regard de l'Autre est comme noyé, comme dissout dans un milieu de visibilité générale, comme il s'exprime page 187 : *"Ce n'est pas moi qui voit, pas lui qui voit, une visibilité anonyme nous habite tous deux."* Ainsi, le sujet de la perception merleau-Pontyen - si on peut encore employer ici le terme de *sujet* - est sans doute en rapport avec un Autre qui nous surclasse, mais qui n'est pas à nous surplomber, qui n'est pas d'au-dessus, qui est plutôt comme un terreau natal, et d'où le sujet est comme une pousse. Les métaphores d'ordre végétal abondent d'ailleurs chez Merleau-Ponty. Elle signalent qu'on se distingue, mais que l'on reste en même temps attaché par ses racines à la terre commune, à un être qu'il peut parfois qualifier de sauvage, mais qui, dans sa sauvagerie, est bien tempéré. Cet être est le sol d'une communauté. D'où, dans ses écrits non directement philosophiques, un développement d'ordre humaniste.

Chez Merleau-Ponty - je n'y reviendrai plus après ce petit développement -, cette vision s'étend de la perception à la pensée elle-même et au langage. Au fond, il n'y a pas que perception, il n'y a pas que des *percepts,* il y a aussi des idées. Mais les idées, précisément, il les saisit comme des actes d'idéation qui prennent leur source dans l'Être commun et primordial.

C'est ainsi que l'on peut tout de même lui opposer que 2 + 2 = 4 n'est pas de ce type de vérité, que le type d'existence qui est là exemplifié n'est pas dépendant des tractations avec l'être et avec autrui qui n'en est qu'un autre surgeon. Mais ce n'est pas ainsi qu'il faut le prendre, car, dit-il, *"toute idéation se fait dans un espace d'existence sous la garantie de ma durée."* Ce qui garantit la certitude de 2 + 2 = 4, la certitude de ce que nous appellerions le grand Autre comme l'espace même où nous pouvons par exemple faire des mathématiques, c'est l'être dans le monde que je suis.

C'est énorme, cette idée : *"Toute idéation se fait dans un espace d'existence sous la garantie de ma durée, qui doit revenir en elle-même pour y retrouver la même idée que je pensais l'instant d'avant."* Autrement dit, la garantie dernière de l'articulation signifiante, c'est l'existence comme être dans le monde. Et c'est pourquoi il peut dire que *"sous la solidité de l'essence et de l'idée, il y a le tissu de l'expérience"* - le tissu de l'expérience qu'il appelle *"cette chair du temps"*.

Ca vaut également concernant le langage. Certes, le langage amène la possibilité de dire vrai et de dire faux, donc amène quelque chose qui est de l'ordre du négatif. On peut même dire qu'il amène le oui et le non, qu'il apporte l'opposition. Avec le signifiant, on peut défendre qu'il apporte le binaire, et que donc par là il porte la mort - ce qui est en définitive la thèse de Lacan depuis le début, même s'il monnaye ensuite cette version mortifère

du langage en termes de manque.

Mais il est saisissant de voir comment, chez Merleau-Ponty, ces angles, ces oppositions, sont gommés. Ce n'est pas du tout le langage. Le langage est lui-même comme une pousse de l'expérience. Il peut dire, par exemple : *"Comme la nervure porte la feuille du dedans, du fond de sa chair, les idées sont la texture de l'expérience; elles sont comme son style, muet d'abord, proféré ensuite."* Il suppose donc toujours que le langage proféré, sur quoi nous nous centrons, est en quelque sorte préparé, pré-inscrit dans la chair même du monde: *"Le vécu, c'est toujours du vécu parlé. Si on ressaisit le langage avec toutes ses racines et toute sa frondaison, c'est le plus valable témoin de l'être."*

Ce qui est très amusant, c'est que là il amène Lacan. Il amène Lacan à l'appui de sa conception. Je le cite : *"La vision même, la pensée même, sont, a-t-on dit, structurées comme un langage."* Avec, en note : *J. Lacan*. Je ne crois pas que Lacan ait dit que la vision et la pensée étaient structurées comme un langage. Il l'a dit de l'inconscient, qui ici, dans ce passage de la page 168 du *Visible et l'invisible*, n'apparaît pas. Mais Merleau-Ponty utilise Lacan pour situer, en quelque sorte dans l'être, et avant même que rien ne soit dit, ne soit proféré, une articulation silencieuse, comme si, en parlant, le sujet ne faisait qu'être traversé par une révélation de ce qui était déjà là.

Ainsi, là où les structuralistes valorisent la discontinuité - ce qui oppose la nature et la culture, l'expérience et le langage, l'expérience et la science -, tout l'effort de Merleau-Ponty est de rétablir et de valoriser la continuité. Le maître-mot du *Visible et l'invisible*, c'est la réversibilité - la réversibilité dont il fait le phénomène fondamental et sur quoi se clôt cet ouvrage certes inachevé. Réversibilité du voyant et du visible, réversibilité de la parole et de ce qu'elle signifie, réversibilité de la perception muette et de la parole. De telle sorte qu'on peut à la fois parler, page 203, d'une *"existence presque charnelle de l'idée"* et d'une *"sublimation de la chair"*. Toutes les possibilités du langage sont pour Merleau-Ponty déjà données dans le monde muet quand c'est celui du corps humain.

Je crois, dans ce parcours, en avoir fait assez pour indiquer à la fois la dette de Lacan et l'incompatibilité de sa conception avec celle de Merleau-Ponty. Et, pour aller à un autre extrême, nous allons nous attacher maintenant à une expérience subjective qui est bien faite pour nous éloigner de toute notion de réversibilité ontologique, et qui est précisément l'expérience d'une dysharmonie.

Nous, nous pensons que ce qui trouble la perception est plus précieux, plus enseignant sur la structure de la perception que le phénomène de l'harmonie, de l'accord. C'est quand ça ne va pas qu'il y a pour nous quelque chose à apprendre - quelque chose à apprendre y compris sur les conditions de quand ça va bien. Pour nous, la perception normale ne nous apprendra jamais ce qu'il en est de la perception anormale, et ne nous renseignera pas non plus sur la structure de la perception normale. C'est aux troubles de la phénoménologie de la perception que nous faisons appel, en croyant que c'est là que nous pouvons apprendre à la fois les conditions de la perception normale et anormale. Il est clair que, ce faisant, nous déplaçons avec Freud le lieu de la vérité.

Cette expérience subjective est précisément celle que Freud apporte et qu'il a rendue célèbre par son petit texte de 1936 qui s'intitule "Un trouble

de mémoire sur l'Acropole" - un trouble, ce qui ne va pas, la dysharmonie. Il faut peut-être s'apercevoir que ce titre de Freud est de nature à nous égarer si nous oublions que le trouble de mémoire dont il s'agit est le résultat d'un processus beaucoup plus complexe que Freud s'attache précisément à recomposer - recomposer dans une tentative qui est celle au fond d'une phénoménologie.

Là, le trouble, ce n'est pas celui d'un autre sujet bizarre comme vont en chercher les psychologues. Il faut toujours, pour raisonner sur ce qui ne va pas dans la perception, qu'on leur amène un éclopé quelconque. Et alors, via un certain nombre de compte-rendus d'expérience : *oh la la ! comment peut-il voir des choses pareilles, ce gars ? La moitié de son champ visuel est parti, il ne sent plus ses membres, etc...* Bref, on va chercher vraiment le monstre. Mais, comme nous le savons, dans la psychanalyse, les monstres, c'est nous. Et Freud, à la différence d'un Merleau-Ponty, ne va pas chercher les recueils des psychologues allemands. Lui-même s'interroge sur ce qui ne fait pas de lui un sujet si normal que ça. Et c'est à ce titre qu'il apporte un témoignage. C'est un fait que cette dimension d'énonciation n'est pas présente dans la phénoménologie. En général, les compte-rendus d'expériences que l'on peut trouver ici ou là sont d'une innocence et d'une innocuité totales. Alors que s'agissant là de lui-même, Freud paye de sa personne d'une autre façon.

C'est donc là un chapitre de phénoménologie de la perception, puisque Freud rapporte le moment où il a senti, de façon fugitive, imperceptible, une certaine vacillation dans son rapport à la réalité perceptive - et justement pas du tout quelque chose qui est de l'ordre de l'accord, de l'harmonie, mais quelque chose comme une certaine tonalité de dissonance.

Il vaut la peine de rappeler, même si vous le connaissez, le contexte de ce petit écrit. C'est une lettre pour célébrer un autre, un autre qui est Romain Rolland. Il vaudrait d'ailleurs la peine de cerner la personnalité de ces grands esprits au milieu de la mêlée. Il y a là toute une atmosphère d'époque où on s'interpelle de grand génie à grand génie, de grande conscience à une autre: *vous êtes une grande conscience... vous en êtes une autre...* C'est entre philanthropes, et c'est à ce titre que Freud salue Romain Rolland. On pourrait gloser sur ce culte des grands hommes qui a commencé à prendre une allure d'infection avec le romantisme, et que nous retrouvons sous une forme un peu exténuée dans la première moitié du siècle. C'est une sorte de culte de l'héroïsme intellectuel à l'âge post-héroïque que nous sommes condamnés à vivre.

Il y a aussi bien, dans ce texte, comme une atmosphère néoclassique qui est présente dans l'émotion devant l'Acropole. Le culte du génie grec est datable du XIXe siècle, comme d'ailleurs le culte de la Renaissance qui nous a valu l'écrit de Freud sur Léonard de Vinci. L'authenticité là du phénomène n'empêche pas que les thèmes du grand homme et de l'émotion renversante devant les productions du génie grec soient des phénomènes d'époque qui vaudraient des développements pour eux-mêmes. Freud est lui-même de cette époque-là et il en a les préjugés. Ca ne veut pas dire que nous n'avons pas les nôtres, mais que les siens nous sont perceptibles avec le recul.

C'est donc une lettre que Freud écrit quand il a quatre-vingt ans à son cadet, Romain Rolland, qui en a soixante-dix. Dix ans de différence qui sont justement les dix ans qui séparent Freud de son frère cadet qui apparaît lui

aussi dans cette histoire d'un trouble de mémoire sur l'Acropole. C'est là une coïncidence dont Freud dit qu'elle ne le frappe qu'au moment où il se met à rédiger son analyse. C'est comme si Romain Rolland, *mutatis mutandis,* était à la place de ce frère cadet qui a partagé la même expérience avec Freud, au moins celle de se rendre sur l'Acropole.

C'est une expérience, quand Freud la rapporte, qui est ancienne, qui date de 1904, quand il a quarante-huit ans, et dont il dit que depuis quelques années elle lui revient sans cesse en mémoire. Nous avons donc une insistance, disons un *automaton,* qui l'assiège, et qu'il décide d'analyser. Il décide d'analyser ce souvenir, et l'expérience à laquelle il se rapporte, pour nous découvrir en définitive le réel qui est là véhiculé et caché par cet *automaton.* C'est une expérience d'un trouble de mémoire sur l'Acropole, mais, en même temps, Freud expérimente un trouble de sa mémoire au présent puisqu'elle lui impose la revenue de ce souvenir.

Je suppose que vous connaissez le texte. Il faut quand même que je le résume rapidement. Freud faisait à cette époque, régulièrement, à la fin du mois d'août ou au début septembre, un voyage en Italie. Mais là il ne peut faire qu'un voyage d'une semaine parce que son frère est obligé de ne pas s'absenter plus longtemps à cause de ses affaires. Ils sont à Trieste et pensent alors aller dans l'île de Corfou. Mais un ami du frère leur dit: *Qu'est-ce que vous allez faire à Corfou ? Allez plutôt à Athènes !* Voilà donc les deux frères embarqués vers Athènes, mais avec un curieux affect que Freud note comme étant un affect de mauvaise humeur. Un affect de mauvaise humeur alors qu'ils n'ont jamais vu Athènes, que c'est pour eux un haut lieu de l'esprit, et qu'ils ont toujours eu le désir d'y aller. Voilà qu'ils peuvent réaliser ce désir, et les voilà maussades, éprouvant que rien ne va, y compris le moment de faire la queue pour les billets.

On a déjà ici, dans cette description, cette touche que pour arriver à voir quelque chose, il ne suffit pas de s'ouvrir au monde. Quand on veut voir quelque chose de particulier, il faut encore faire beaucoup d'efforts: se déplacer, acheter des billets, prendre le bateau, etc. On est donc là assez proche d'une expérience qui n'est pas seulement l'expérience ontologique de la perception. Il faut prendre ses bagages et décider où l'on va et ce qu'on va voir. Ce n'est pas le mode de la co-appartenance avec le monde perceptif.

Il y a aussi la notation que le désir appelle une certaine défense, que le désir est presque ici indistingable de la défense contre le désir. En même temps qu'ils s'embarquent vers Cythère, si je puis dire, ils traînent des pieds et aimeraient mieux être ailleurs. Donc là, déjà au début, dans cette description sommaire, nous avons le noeud du désir et de la défense.

Ils arrivent finalement sur l'Acropole, et c'est alors qu'une étrange idée vient à Freud, une idée qui est, dit-il, déconcertante, surprenante, frappante. C'est cette idée qui constitue le trouble de mémoire, et on peut dire que c'est là l'énoncé numéro 1 de cette expérience. L'énoncé numéro 1, celui que Freud a choisi, c'est celui-ci: *"Ainsi tout cela existe réellement comme nous l'avons appris à l'école."*

C'est sur cet énoncé que Freud va faire des kilomètres d'analyse. C'est comme chez Marivaux, où l'on voit sur quelques phrases se déployer une subtilité extraordinaire. Ca montre ce qu'on obtient avec ce microscope analytique, alors qu'il y a là une idée qui aurait pu être évacuée, et qui non seulement ne l'est pas, mais revient, comme mystère, comme énoncé de sa

jeunesse, hanter Freud à plusieurs reprises dans sa vieillesse. Voilà l'attitude analytique qui consiste à accorder le plus grand prix à un énoncé de ce genre. On peut dire que l'essentiel de l'analyse de Freud est de nous conduire de cet énoncé numéro 1 à un énoncé numéro 2 qui précisément n'est pas venu, lui, à la conscience.

Freud prête donc attention à cet énoncé dans son détail. Il y repère d'abord le témoignage d'une division subjective, comme s'il y avait, premièrement, une personne certaine que l'Acropole existe depuis toujours, et comme si, deuxièmement, il y en avait une autre qui en avait douté. Freud compare ça, au fond, à celui qui aurait douté de l'existence du monstre du Loch Ness, et qui, voyant le monstre, aurait été obligé de dire: *donc ça existe vraiment.* C'est un *donc* qui est là non pas celui de la consécution logique, mais bien celui qui connote l'irruption d'un fait démentant les considérations rationnelles antérieures, un *donc* qui signe que désormais il faut dans sa réflexion prendre en compte un élément qui précisément n'avait pas été prévu.

Dans cet énoncé, Freud voit donc le témoignage d'une schize du sujet, d'une schize entre certitude et doute, et précisément d'une co-existence entre la certitude et le doute. Il entreprend alors une analyse sur cette base si fragile, si mince, une analyse de la croyance et de l'implication subjective.

La première version, le premier moment - j'en distingue trois -, c'est que l'on peut opposer la connaissance par ouïe-dire et le fait de voir de ses propres yeux. C'est comme si le sujet Freud avait mis en doute la parole de l'Autre au temps de l'école, la parole des livres : *tu me dis ça, mais qu'est-ce qui me prouve que c'est comme ça ?* C'est comme s'il y avait là l'émergence d'une pointe d'hystérie chez Freud, qui se trouve pourtant obligé d'accepter le témoignage de ses propres yeux.

Voilà un niveau d'analyse qui pourrait paraître satisfaisant, mais pourtant Freud ne s'arrête pas là. Il déclare non satisfaisant ce qui serait l'accent mis sur l'authenticité irrémédiable du visible, bien qu'il pourrait paraître que c'est ce que cet énoncé fait valoir, à savoir que rien ne remplace le fait de voir de ses propres yeux, que la perception vivante l'emporte sur toutes les abstractions langagières et théoriques. Freud n'en est pas satisfait, et il faut supposer que ça ne rend pas compte de la *Stimung* propre de cet énoncé.

Freud n'en est pas satisfait et il passe - deuxième moment - d'Athènes à Trieste. Pour comprendre l'énoncé d'une façon plus satisfaisante, il se réfère à ce qui a eu lieu à Trieste, c'est-à-dire à la mauvaise humeur. Il essaye d'analyser pourquoi ils étaient tous deux de mauvaise humeur alors qu'ils étaient sur le chemin d'Athènes, et il rapporte cette mauvaise humeur à tout autre chose, c'est-à-dire à la conviction inconsciente où lui et son frère devaient être, la conviction que c'était impossible d'y arriver, que *"ce serait trop beau pour être vrai"*, dit-il, en ce qu'il n'y aurait foncièrement rien de bon à attendre du destin. Là, paraît l'instance du surmoi sévère, c'est-à-dire que Freud revient à ce qui est une expérience du désir et à la barrière de la réalisation du désir. Comme si le sujet était foncièrement sceptique devant la venue de ce qui lui profiterait, de ce qui pourrait le satisfaire.

De là - troisième moment -, il revient de Trieste à Athènes, c'est-à-dire qu'il applique son analyse de la mauvaise humeur de Trieste au phénomène qui s'est produit à Athènes. Il en conclut que l'énoncé n'aurait pas dû être: *ainsi tout cela existe réellement comme nous l'avons appris à l'école,* mais

aurait dû être, s'il n'avait pas été déformé par un processus inconscient: *je n'aurais jamais cru que je pouvais être à Athènes et voir l'Acropole. Que je puisse réaliser mon désir de voir l'Acropole, c'est trop beau pour moi.*

Freud reconstitue donc l'énoncé pur, l'énoncé sans déformations. Autrement dit, il y aurait comme un déplacement d'incroyable. Ce qui aurait dû être incroyable: *moi je suis devant l'Acropole,* est devenu: *c'est incroyable! l'Acropole existe réellement comme le disait l'Autre.* Autrement dit, ce qui persiste dans ce déplacement, c'est, dit-il, *"un refus de croire"*, une incroyance.

J'ajoute que cet élément d'incroyable - qui persiste et qui est au fond le fil d'Ariane de toute cette expérience : il y a de l'incroyable - tient au désir satisfait, comme si la réalisation du désir avait par elle-même un effet d'irréalisation. Au fond, la réalisation du désir est faite pour le rêve. Chaque fois qu'il y a du désir réalisé, on peut dire qu'il y a un effet de rêve, et c'est ce que nous rencontrons dans l'épisode freudien.

Si nous progressons dans cette analyse, nous avons un double déplacement, une transposition double qui, premièrement, rejette le phénomène dans le passé, le rapporte à l'école, à ce que je croyais quand j'étais à l'école - et c'est ce qui justifie que Freud parle de trouble de mémoire -, et qui, deuxièmement, fait passer de mes rapports à l'Acropole à l'existence même de l'Acropole. Autrement dit, la deuxième transposition, c'est comme une transposition du sujet vers l'objet perçu. Il y a un déplacement du sujet - qui est là indiscutablement le sujet du désir, en particulier le sujet du désir de voir l'Acropole -, un déplacement du sujet du désir sur l'objet perçu, et qui apparemment ne laisse pas tout à fait intacte la perception de cet objet.

Ca se remarque dans les trois éléments que Freud distingue ici : ma personne, l'Acropole, ma perception de l'Acropole. Ca montre qu'il distingue bien d'abord le sujet comme *percipiens,* le voyant, puis ensuite l'Acropole, mais qui est l'Acropole dont on parlait à l'école, l'Acropole narrée, c'est-à-dire le signifiant de l'Acropole, et enfin ma perception de l'Acropole, c'est-à-dire le signifiant perçu.

En plus de ces trois éléments, il y en a un quatrième qui est le doute. Il y a du doute, et c'est ce doute qui apparaît plus ou moins incasable, C'est comme si dans ma jeunesse, doutant de voir l'Acropole de mes propres yeux, j'avais déplacé ce doute en doute que l'Acropole même existe. Comme si à l'école, quand on me parlait de l'Acropole, je doutais de jamais, moi, réussir à voir l'Acropole de mes yeux, et comme si, dans le faux souvenir qui me vient sur l'Acropole, j'avais douté que l'Acropole existât. Autrement dit, c'est comme si j'avais élidé la présence du *percipiens* au profit d'un doute sur la réalité du *perceptum.* Il y donc là, selon Freud, un déplacement du doute qui repose sur l'écart entre le signifiant et la référence, et qui met en valeur le pouvoir d'irréalisation du symbole lui-même.

Au fond, on pourrait distinguer là cinq moments. Je les donne pour ce qu'ils valent, comme une reconstruction. C'est comme si l'énoncé de Freud impliquait, premièrement: on me parle de l'Acropole. Là, l'Acropole existe seulement comme signifiant de l'Autre. Deuxièmement: c'est un fait que je ne vois pas l'Acropole pendant qu'on m'en parle. Je peux voir des images de l'Acropole, je peux m'imaginer l'Acropole, mais je ne vois pas l'Acropole d'une perception vivante et en personne. Troisièmement: étant donné ce que

je suis, je ne verrai sans doute jamais l'Acropole. Quatrièmement: l'Acropole est invisible, invisible pour moi au moins. Cinquièmement: l'Acropole n'existe pas. C'est alors comme si ce sujet, ce sujet du passé, était forcé de reconnaître, au moment où il est sur l'Acropole, que l'Acropole existe, bien qu'il ne l'avait pas cru au moment où on lui en parlait à l'école.

Mais ce n'est pas précisément ce que Freud dit. Ce que Freud dit est différent - et il y a là comme un saut puisqu'il précise que finalement son analyse est très confuse et ne se résout que si on pose que. Ce que Freud dit c'est que le cinquièmement - l'Acropole n'existe pas: croyance supposée du passé - est en quelque sorte mis au présent dans son expérience. C'est comme si le secret de l'énoncé numéro 1 - qui apparemment dit: *ainsi tout cela existe réellement comme nous l'avons appris à l'école,* ce qui suppose qu'on n'y croyait pas quand nous l'apprenions à l'école -, c'est comme si le secret de cet énoncé était en fait: *l'Acropole n'existe pas en dépit de la perception que j'en ai en ce moment.*

Autrement dit, ce que Freud découvre sous l'énoncé numéro 1, c'est un énoncé numéro 2 sensiblement différent, et qui est: *ce que je vois là n'est pas réel.* Comme il le dit: *"Toute cette situation se résout d'un coup si on admet que j'ai, ou aurait pu avoir un instant, ce sentiment: ce que je vois là n'est pas réel."*

Voilà donc le passage de l'énoncé numéro 1 à l'énoncé numéro 2 - énoncé numéro 2 qui est au fond un énoncé reconstruit. Freud n'a pas eu cette idée en tête. A la place, il a eu ce qu'il appelle son trouble de mémoire. On a donc ici comme des défenses empilées, comme une défense au carré. Déjà, penser que quelque chose n'est pas réel quand on l'a sous les yeux, c'est une défense. Freud emploie même le terme de *Verleugnung.* On a là comme une négation du type démenti. Le sujet ne veut pas savoir que c'est arrivé. Ce *ce n'est pas réel* est donc déjà une défense. Et en plus, l'énoncé du trouble de mémoire est une défense de la défense par falsification du passé. On a donc deux défenses.

Après ce méandre que Freud propose, quelle est l'analyse définitive ? Il la donne en empruntant des éléments qui se sont découverts au cours de ce chemin, et précisément en termes de désir. Pourquoi est-ce que je ne croyais pas que j'arriverai à voir Athènes? Précisément parce que je me sentais trop minable, et que dans ma famille nul n'avait vu Athènes. Dès lors, voir Athènes, c'est marquer la supériorité des fils sur le père. Freud évoque précisément, alors qu'il est lui avec son cadet, l'empereur Napoléon, le jour de son couronnement, se tournant vers son frère aîné en lui disant: *"Que dirait Monsieur notre père s'il pouvait être ici maintenant ?"* - c'est en français dans le texte. On saisit ici que la défense, et même la double défense, est là pour éviter la culpabilité d'avoir fait mieux que le père.

Il y a donc un interdit de dépasser le père. Mais ce qui se dénote dans ce trouble de la perception contre lequel Freud s'est défendu, c'est exactement l'émergence du regard du père. C'est ça qui apparaît dans cette évocation. C'est que c'était un moment - le moment sur l'Acropole avec son frère - où était en quelque sorte appelé le regard du père, et que c'est précisément ce regard du père chargé de reproches qui était de nature à inspirer ce *ce que je vois là n'est pas réel,* contre quoi Freud s'est défendu par son trouble de mémoire.

De plus, à cette vision de l'Acropole, était précisément attaché pour lui un

plaisir intense, on peut dire une jouissance ou un plus-de-jouir, une véritable jubilation. Dans le stade du miroir, la jubilation, elle vient du fait de voir dans le miroir cette forme complète qui est moi. Mais ici, avec Freud sur l'Acropole, il y a un *moi je suis ici qui jouit de cette vision*, c'est-à-dire un *je m'accouple dans la jouissance interdite à cette vision*. Il y a, si je puis dire, comme un véritable inceste visuel, et c'est alors que la figure du père se lève.

Quand Freud dit comme conclusion : *"Ce qui nous empêchait de jouir de notre voyage était un sentiment de piété"*, c'est dire que les fils éprouvent ici l'instance du regard de l'Autre paternel comme ennemi de leur jouissance. Ce qui trouble la perception du spectacle tant désiré de l'Acropole, c'est exactement ce regard du père qui porte sur les deux frères en train de jouir, de la même façon qu'il y a un exemple célèbre chez Proust où la photo du père est appelée précisément au moment où une jouissance interdite est donnée. Et c'est aussi bien ce regard du père qui vient fixer la jeune homosexuelle, et qui la projette hors de la scène.

Ici, ce regard du père se lève dans l'Acropole elle-même. Ce n'est pas tant qu'ils voient l'Acropole que le fait que l'Acropole les regarde du regard du père. Ces deux petits Juifs de Moravie, qui ont fait le chemin jusqu'à l'Acropole d'Athènes - et qui sont, eux, d'une tradition ou le plus-haut doit rester sans image -, ces deux petits Juifs de Moravie, évidemment, ils font tache dans le tableau où resplendit la beauté grecque. C'est ainsi que ce que Freud nous narre, c'est la façon dont l'Acropole est devenue pour lui la boite de sardines qui regardait Lacan. Ainsi, ce regard n'est d'aucun oeil qui voit. C'est un regard qui surgit du spectacle lui-même. La beauté ici du spectacle, elle recèle le plus-de-jouir, et, par là, elle cache le regard du père.

Mais au-delà, ce qui est voilé, ce qui est l'horreur que nous découvre un tout petit peu Freud, c'est l'horreur de la castration, qui plane sur tout ce petit écrit. C'est l'impuissance du père, qui n'a jamais pu aller jusqu'à Athènes ou permettre à ses fils d'y aller, mais c'est surtout l'impuissance de Freud lui-même. C'est en effet ainsi qu'il se présente lui-même auprès de Romain Rolland dans le préambule. Il se présente comme un homme appauvri, dont la production est tarie, c'est-à-dire exactement comme une incarnation de *moins phi*, une incarnation de la castration. Derrière l'image éblouissante, et dans le plus-de-jouir intense de ce spectacle, dans ce qu'on peut bien appeler ici l'*agalma* de l'Acropole - c'est le moment ou jamais de se servir de ce terme -, il y a le *moins phi* de la castration; qui est celle du père, mais qui est aussi celle de Freud lui-même au moment où il analyse cet épisode.

On peut dire que c'est seulement au moment où Freud lui-même a rejoint ce *moins phi* qu'il a pu analyser cet épisode. Normalement, le champ scopique cache la castration. Si nous ne doutons pas que ce que nous voyons est réel, c'est dans la mesure exacte où le champ scopique cache la castration. Cet épisode revient hanter Freud dans sa vieillesse, et il n'arrive à le déchiffrer qu'au moment où il n'est plus qu'un vieil homme, presque impotent, dit-il, qui a besoin de l'indulgence de l'autre.

Au fond, cet exemple de phénoménologie indique à quelles conditions se soutient le champ de la réalité perceptive, à quelles conditions nous pouvons croire, nous pouvons nous dire, même silencieusement : *ce que je vois là est réel*. Ca suppose le refoulement du sujet barré du désir - qui est ici

clairement le sujet Freud qui s'analyse -, et ça suppose l'extraction de l'objet *a* comme regard et comme plus-de-jouir. C'est à ce prix du refoulement du sujet du désir et de l'extraction de l'objet *a* que l'homéostase se vérifie dans la perception. Quand le refoulement échoue, quand l'objet *a* marque sa place, alors émerge l'énoncé du démenti et de l'étrangeté: *ce que je vois là n'est pas réel.*

C'est cet énoncé qui dans l'exemple de Freud se trouve lui-même transposé pour ne plus apparaître que comme un simple trouble de mémoire. Et c'est ainsi qu'il y a une antinomie où il faut choisir, une antinomie entre le réel de la perception et le réel de l'objet *a*.

Je poursuivrai la semaine prochaine.

SILET XXI

Jacques-Alain Miller

Cours du 14 juin 1995

L'analyse de la pulsion scopique par Lacan a inspiré, depuis la parution du *Séminaire XI*, toute une littérature esthétique dont un historien, plus tard, fera le compte. Je me contenterai pour ma part de mentionner, dans cette littérature, l'ouvrage remarquable de Roland Barthes sur la photographie, paru en 1980 sous le titre de *La Chambre claire*, et dont les descriptions diverses sont supportées par une opposition qui traduit et répercute celle de l'oeil et du regard, une opposition entre ce que Barthes appelle par des mots latins qui font fonction de mathèmes, à savoir le *studium* et le *punctum*.

Barthes oppose en effet, dans sa lecture des photographies, deux dimensions. La première, celle du *studium*, réunit tout ce qui peut, à partir de l'image représentée, se savoir, s'apprendre sur la référence dont il s'agit, et qui éveille ce qu'il appelle des *"intérêts sages"*. La seconde dimension, celle du *punctum*, fait tache dans l'image. Elle est *"ce qui me point"*, dit-il, et qui traverse, fouette, zèbre le *studium*. Le *punctum*, pour Roland Barthes, c'est un détail dans l'image, un détail qui attire, ou qui blesse.

Cela le conduit à distinguer deux types de photographies. Il y a la photographie sage, celle qui représente, celle qui instruit sur la nature de la référence et qu'il appelle la photographie *unaire*, empruntant cet adjectif à Lacan pour dire qu'il s'agit d'une image véridique, au moins vraisemblable, totale et homéostatique. Et puis il y a la photographie qui fait sa place au détail qui dérange, qui attire, qui en quelque sorte dédouble l'image et impose un changement de la lecture.

Cette opposition barthésienne du *studium* et du *punctum* dans la photographie découle directement du *Séminaire XI*, auquel d'ailleurs Roland Barthes fait référence. Depuis, chez les esthéticiens les plus informés, la schize de l'oeil et du regard a inspiré toute une esthétique structuraliste qui poursuit son élaboration de nos jours. Mais je laisserai ce chapitre de côté, puisque ce qui m'intéresse avec vous cette année, c'est la consistance de l'articulation de Lacan concernant la pulsion. Je veux donc rapatrier cette analyse en son lieu qui est la doctrine de l'expérience analytique.

Lacan consacre quatre leçons de son *Séminaire XI* à la pulsion scopique. Apparemment, ces leçons sont fortuites, puisqu'elles sont motivées par la parution de l'ouvrage posthume de Merleau-Ponty intitulé *Le Visible et l'invisible*. Elles se présentent donc comme un *excursus*. Néanmoins, il n'est pas interdit de penser que cet *excursus* s'inscrit dans une logique qui n'est pas apparente, qui est plus secrète, et que nous pouvons aujourd'hui rendre manifeste.

J'ai déjà signalé qu'aux yeux de Lacan, si je puis m'exprimer ainsi,

l'articulation entre l'aliénation et la séparation - à quoi il a consacré un écrit sous le titre de "Position de l'inconscient", écrit que nous avons commenté, déchiqueté l'année dernière - constitue le prolongement qu'appelait son rapport de Rome, "Fonction et champ de la parole et du langage", que c'en est à proprement parler la suite, et que s'accomplit ainsi, à son gré, une refondation de la psychanalyse, un redépart de son enseignement. On doit constater que la redéfinition du champ visuel constitue un moment essentiel de cette refondation, un moment du *Séminaire XI,* même si ce moment est éludé dans l'écrit qui se consacre à la logique de l'aliénation et de la séparation.

Mais pourquoi donc le champ visuel, la définition à donner de celui-ci, est-ce un moment essentiel de ce redépart ? - si on veut bien au moins spéculer sur le fait qu'il ne s'agit pas tant d'un *excursus* que d'une partie intégrante de ce renouvellement. La réponse que je propose à cette question est que la référence au stade du miroir reste essentielle à la fondation initiale qui est accomplie par le rapport de Rome. Le rapport de Rome est connexe au stade du miroir:

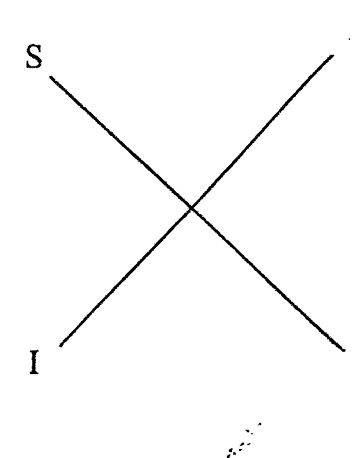
RR <> SM

Ainsi, "Position de l'inconscient", en 1964, est symétriquement connexe à la schize de l'oeil et du regard. C'est ce que je pose, mais il faut encore que je le montre.

RR <> SM
{
PI <> O/R

"Fonction et champ de la parole et du langage" introduit, dans la psychanalyse, l'instance du symbolique à partir de l'intersubjectivité. En cela ce rapport de Rome introduit une rupture. Jusqu'alors Lacan pensait la psychanalyse à partir de l'imaginaire, et voilà qu'il la pense à partir du symbolique, c'est-à-dire à partir du langage - ce qui le conduit à attribuer à l'inconscient une structure de langage. A vrai dire, il met surtout l'accent sur la prévalence de la parole dans le symbolique.

Puis, au cours des années, il développe, il restitue la place du langage. Mais cela le conduit à opposer l'imaginaire et le symbolique, c'est-à-dire à définir essentiellement le symbolique à partir de l'imaginaire, par sa différence, son contraste, son opposition à l'imaginaire. C'est ce qui est résumé dans l'opposition croisée - armature de son schéma Z - entre le symbolique et l'imaginaire:



Ca veut dire que d'emblée, dès le geste fondateur de son enseignement, le symbolique prend sa valeur par l'imaginaire, qui est en quelque sorte sa pierre de touche, son étalon, ce par rapport à quoi le symbolique se différencie. En cela la référence à l'imaginaire reste essentielle, et c'est déjà une façon de saisir qu'au moment de procéder à une refondation, comme il le fait en 1964, Lacan soit à nouveau conduit à la référence prise dans la dimension imaginaire. C'est déjà assez pour faire douter qu'il s'agit d'un *excursus*.

D'emblée, on peut dire que la perspective, prise par Lacan sur la psychanalyse dans son rapport de Rome, intègre le stade du miroir, au moins en ceci, comme je l'ai marqué cette année, que la jouissance est d'ordre imaginaire. A la jouissance, il convient d'opposer un autre terme qui, lui, est d'ordre symbolique - ordre que l'on peut désigner par le mot d'*entente*. La jouissance de l'image s'oppose à l'entente qui seule est d'ordre symbolique. Chaque fois qu'il y a une défaillance qui se produit dans la dimension symbolique, quelque chose est appelé de l'ordre imaginaire pour y parer. On peut dire que c'est le principe général de la clinique de Lacan telle qu'elle est prescrite par la fondation même de son enseignement: à toute défaillance symbolique, répond une insertion imaginaire. Ainsi, la clinique de l'imaginaire est impliquée dans cet enseignement qui se place sous le signe du symbolique.

Prenons un exemple qui est à notre portée dans le *Séminaire IV* de *La Relation d'objet,* à savoir l'analyse d'un cas d'exhibitionnisme réactionnel. Il s'agit d'un comportement exhibitionniste induit par un moment de l'élaboration symbolique telle qu'elle se répercute dans l'analyse, et qui témoigne d'une défaillance. A cette défaillance, à ce déficit symbolique, répond ce comportement qui consiste à présenter à l'Autre anonyme une image phallique.

Vous trouvez cette référence page 163 du *Séminaire IV : "le sujet tente pour la première fois un rapport réel avec une femme [...] Il y réussit plus ou moins bien [...] et alors que rien jusqu'à présent ne laissait prévoir la possibilité de tels symptômes, il se livre à une exhibition très singulière et fort bien calculée, qui consiste à montrer son sexe au passage d'un train international."* L'indication selon laquelle c'est fort bien calculé, tient à ce que l'Autre défilant devant lui à grande vitesse, le sujet ne risque pas d'être

attrapé par la police.

"Le sujet, ajoute Lacan, *a été forcé ici de donner issue à quelque chose qui était implicite à sa position. Son exhibitionnisme n'est que l'expression ou la projection sur le plan imaginaire de quelque chose dont il n'a pas lui-même compris tous les retentissements symboliques."* Cette exhibition, qui est d'ordre imaginaire en ce qu'il s'agit de présenter à l'Autre une image, répond à une certaine inégalité du sujet au symbole, en l'occurrence celui de la virilité. Faute d'une harmonie avec le symbole viril, le sujet présente à l'Autre l'image phallique.

Je prends cet exemple, choisi par Lacan, comme paradigme de cette clinique qui est faite d'une articulation entre le symbolique et l'imaginaire. Un défaut, une défaillance, un déficit, une inégalité au niveau symbolique, se traduit par l'émergence d'un élément imaginaire. Des années durant, Lacan commentera à partir de ce schématisme les cas offerts dans la littérature analytique.

C'est ce qui fait aussi bien la doctrine de la perversion en général qu'il propose dans son *Séminaire IV.* Il caractérise la perversion perverse par un refus de la médiation du symbolique, et dès lors, corrélativement, par une valorisation de l'image, *"moule de la perversion".* C'est ainsi qu'il peut dire, page 120 du *Séminaire IV,* que *"la dimension imaginaire apparaît donc prévalente chaque fois qu'il s'agit d'une perversion".*

C'est aussi ce qui oriente sa relecture du cas de la jeune homosexuelle chez Freud. Si on passe sur les méandres détaillés et minutieux de l'analyse, il s'agit d'une projection sur l'axe imaginaire de ce qui ne s'accomplit pas dans l'ordre symbolique. Lacan dit, page 133, que *"la relation du sujet avec son père, qui se situait dans l'ordre symbolique, passe dans le sens de la relation imaginaire"* - la causalité ici en question étant de l'ordre de la déception due à la grossesse de la mère. Autrement dit, après avoir indiqué une formule dans la dimension symbolique, on la retrouve projetée dans le sens de la relation imaginaire. C'est alors que le sujet, identifié au père imaginaire, soigne l'objet - la dame - à défaut d'une relation symbolique accomplie. Ici, l'imaginaire supplée à la défaillance symbolique.

Plus généralement encore, c'est là le principe de la thèse de Lacan sur la pulsion. Le réel en jeu dans la pulsion est en quelque sorte entraîné dans la même logique. De la même façon qu'il a pu s'interroger sur l'exhibitionnisme réactionnel à l'accomplissement de l'acte sexuel, Lacan s'interroge sur une boulimie réactionnelle dans la cure d'un sujet fétichiste. Pourquoi donc apparaît la pulsion orale ? Il répond à cette question en rapportant l'émergence, la prévalence de la relation orale, au symbolique et aux difficultés subjectives avec celui-ci: *"Chaque fois que la pulsion apparaît dans l'analyse ou ailleurs* [cet *ou ailleurs* est essentiel, ça veut dire: chaque fois que la pulsion apparaît], *elle doit être conçue par rapport au déroulement d'une relation symboliquement définie."* Par là-même, le devenir de la pulsion est entraîné par la même logique que l'imaginaire - une logique qui est prescrite par l'état de la relation symbolique.

C'est ainsi que Lacan a souligné ce qui a été repris de façons diverses, à savoir que la satisfaction du besoin n'est pas première, que s'adonner à l'alimentation du sein ne répond pas à un besoin animal chez le petit d'homme, mais que cette satisfaction est elle-même compensatoire de l'insatisfaction d'amour, de la frustration. C'est encore rapporter

foncièrement ce qui apparaît être de l'ordre du besoin réel à une difficulté sur l'axe symbolique.

En effet, l'amour, tel que Lacan l'introduit dans ce *Séminaire IV,* est une relation essentiellement symbolique, une relation où la mère est un objet symbolique. Et c'est lorsqu'il y a défaillance à ce niveau, c'est-à-dire frustration d'amour, c'est lorsque ne se présente pas le signe d'amour qu'intervient l'objet réel, substitut du symbolique. On se raccroche à l'objet réel quand la satisfaction symbolique fait défaut, de telle sorte que cette satisfaction du besoin n'est qu'un alibi de la frustration d'amour.

Cela implique que l'objet réel ne vaut qu'en tant qu'il est une partie de l'objet symbolique, une partie de la mère inégale à procurer la satisfaction symbolique. A cet égard, l'objet partiel est défini comme objet partiel de l'objet symbolique, comme substitut au don symbolique qui fait défaut. L'objet partiel est ainsi défini sur le fond du symbolique.

Dans la voie que nous traçons, il n'apparaît pas contingent mais tout à fait nécessaire qu'on assiste à une certaine reconsidération du stade du miroir dans le *Séminaire IV* - reconsidération que vous trouvez dans certains passages des chapitres X et XI.

Avec le stade du miroir tel que Lacan l'a introduit, il s'agissait d'abord d'une pure expérience où le sujet se trouvait confronté en tant que corps à l'image de lui-même. On observe alors, à la suite du psychologue, les effets d'élation et de jubilation qui s'ensuivent. Mais dans le *Séminaire IV,* le stade du miroir est reconsidéré par rapport au désir de la mère, c'est-à-dire par rapport au phallus en tant qu'il manque à son désir. C'est donc le reconsidérer par rapport à une instance qui n'a de valeur, qui n'est même pensable que dans l'ordre symbolique. Dans le *Séminaire IV,* on assiste à une reformulation du stade du miroir comme expérience imaginaire en fonction des coordonnées symboliques, et donc essentiellement en fonction du manque d'objet - manque qui n'est pensable que dans la dimension symbolique. Alors la valeur de l'image de soi change puisqu'elle prend le sens, le poids, d'être le substitut de ce manque. Dans le stade du miroir, dit Lacan, le sujet se trouve engagé à venir lui-même se substituer à ce manque.

Il y a là une dialectique complexe qui prend pour repère essentiel le manque. C'est par rapport à l'image, à l'image comme totalité, que le sujet se trouve en déficit. Il s'ensuit deux conséquences opposées au niveau de l'affect. En tant que cette image totale c'est lui-même, il y a un affect de jubilation, qui traduit une sorte de *je suis plus que ce que je pensais*. Mais, en même temps, il y a un affect de dépression. C'est ça que Lacan ajoute à son analyse du stade du miroir: l'affect de dépression. C'est le rapport au manque compris dans l'expérience du stade du miroir. Comme il l'exprime page 177: *"C'est par rapport à cette image que le sujet réalise qu'il peut, à lui, manquer quelque chose."*

On peut essayer de recomposer les temps de cette dialectique qui va de la perception de l'image totale à cette offre que le sujet fait de son image. L'image est totale. Par rapport à elle, le sujet s'éprouve en déficit. Cette image, en cela, même si elle est de lui-même, est autre que lui-même puisqu'elle est totale et que lui est incomplet. De ce fait, il manque quelque chose au sujet mais à l'autre aussi. Ca manque à la mère comme à lui. Et c'est alors lui-même qui se propose comme l'objet qui comble ce manque.

Ce que Lacan ajoute à son stade du miroir qui avait mis l'accent sur

l'affect de jubilation produit par la supériorité de l'image de soi sur le sentiment de soi-même, c'est, je l'ai dit, l'effet dépressif - un effet dépressif qui comporte une référence à la toute-puissance de la mère, et qui dissimule la référence à son manque. L'Autre est ici posé, on peut le dire, en termes de puissance, et le sujet en termes de résistance.

A quel niveau cette résistance se produit-elle ? J'attire l'attention sur les considérations de Lacan page 187 du *Séminaire IV.* Cette résistance du sujet, est-ce qu'elle se produit au niveau de l'action ? L'action, ce serait essentiellement l'attitude négativiste: refuser de faire. Attitude qui est spécialement présente au niveau anal, mais que l'on trouve aussi bien incarnée sous une autre forme dans l'hystérie, où le *non* est essentiel au sujet pour se démontrer qu'il existe hors de la toute-puissance de l'Autre. C'est précisément parce que le sujet hystérique est habité par un consentement fondamental à l'endroit de l'Autre, c'est précisément parce que son désir est le désir de l'Autre, qu'il peut se poser comme tel à partir du refus: ça n'est jamais ça, on ne lui dit jamais ce qui convient, le savoir de l'Autre est toujours en déficit.

La résistance, pourtant, Lacan la situe essentiellement non pas au niveau de l'action, mais, dit-il, au niveau de l'objet. Et il ajoute là une proposition d'un grand avenir et qui nous laisse encore à méditer : *"L'objet apparaît sous le signe du rien."* C'est ce qui pourrait nous introduire à une clinique de l'anorexie: l'enfant mettant en échec sa dépendance à l'endroit de l'Autre en se nourrissant non pas de quelque chose, non pas même du sein en tant qu'objet partiel de l'objet symbolique maternel, mais de cet objet comme annulé, du rien comme objet.

C'est là ce qu'introduit ce *Séminaire IV* concernant la pulsion, à savoir que dans tous les cas la pulsion doit être pensée à partir de l'amour, en tant que l'amour - relation symbolique - introduit l'objet rien. On peut dire que cette définition, qui est déjà là présente dans ce *Séminaire IV,* il faut attendre le *Séminaire XI,* et l'articulation de l'aliénation et de la séparation, pour lui donner toute sa valeur, à savoir: thématiser l'objet de la pulsion essentiellement comme l'objet rien.

Toute incertitude qui se manifeste dans l'élaboration des élèves de Lacan concernant l'objet *a,* vient au fond d'une aperception insuffisante des conséquences de ce que l'objet de la pulsion est essentiellement l'objet rien. Disons qu'inmanquablement on se trouve conduit à supposer une substance à l'objet de la pulsion, alors que d'emblée - même si c'est encore d'une façon cachée dans le *Séminaire IV* - est déjà inclus dans la définition de la pulsion à partir de l'amour, dans la définition de la jouissance imaginaire à partir de la relation symbolique, le fait que l'objet dont il s'agit est d'abord l'objet rien.

A cet égard, on peut dire que ce *Séminaire IV* cerne, donne les formules de l'objet rien - l'incarnant, cet objet rien, sous les espèces du pénis de la mère. C'est pourquoi ce *Séminaire IV* donne cette place à la fonction du voile en tant que c'est l'opérateur qui permet de réaliser le manque, c'est-à-dire ce qui vraiment, du rien, fait un objet. Le voile, qui cache, permet en même temps que sur lui se projette, s'imagine, se peigne, donc vienne à être, une absence.

Certes, dans le schéma que Lacan propose, il distingue encore, derrière le voile, l'objet et le rien. Mais remarquons qu'il les met tous les deux du même côté par rapport au sujet :

objet ⟷ rien

voile

Il souligne là la complicité de l'objet et du rien - ce rien qui dans ce *Séminaire IV* est éminemment la castration de la mère, son manque de pénis. L'objet apparaît alors comme ce qui peut prendre la place du manque, toujours d'une façon illusoire.

Ce que Lacan appelle ici le voile, et dont il se sert avant tout à propos du fétiche, c'est une nouvelle forme du miroir. Ce stade du voile, si je puis dire, c'est une version du stade du miroir, une version renouvelée du stade du miroir incluant la castration. Et, à ce stade du miroir, ça y ajoute précisément que l'objet image, qui se peint sur le miroir, a encore derrière lui le rien, que la fascination propre de l'image au miroir tient à ce que l'image vient là combler le vide introduit par la castration. Autrement dit, ce que Lacan appelle là la fonction du voile, il faut la reporter sur le miroir du stade du miroir, parce qu'elle nous permet précisément de situer ce qui a été éludé du champ visuel dans l'analyse et la description du stade du miroir. Ce qui a été éludé, c'est précisément l'instance du désir accrochée à l'objet rien derrière l'objet image.

Ainsi, ce *Séminaire IV* recadre la relation imaginaire dans le symbolique. La relation symbolique du sujet, de l'objet, et de l'au-delà de l'objet qui est manque, descend sur le plan imaginaire, spécialement quand il s'agit de la perversion, exemple étant pris du fétichisme.

Au fond, le fétiche, l'objet fétiche, c'est ce que Lacan prend comme modèle à la place de l'image du corps propre. La fonction éminente qu'il accordait jusqu'alors à l'image du corps propre au miroir, il la déplace sur l'objet fétiche: ce qui était miroir devient voile. Ce que ça ajoute, c'est que l'objet tient alors sa fonction de *moins phi,* tient sa fonction de la castration. Mais ce que ça maintient, c'est que l'objet du désir est imaginaire. Il est imaginaire mais il prend sa valeur à partir du symbolique. C'est donc d'un manque symbolique qu'est appelée la valeur de l'élément imaginaire.

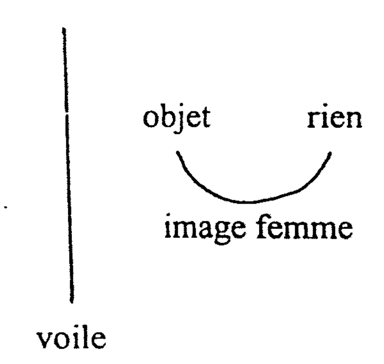
Certes, le fétiche par excellence, le fétiche majeur, c'est ce fétiche invisible qu'est le pénis lui-même. C'est au fond le voile parfait de *moins phi.* C'est pourquoi, chaque fois qu'il s'agit de la sexualité féminine, Lacan met le terme de *perversion* entre guillemets. Le fétiche étant là le phallus lui-même, c'est-à-dire le pénis élevé à la valeur de phallus, il est en quelque sorte invisible, et c'est ce qui fait que Lacan conservera toujours ces

guillemets au terme de *perversion* quand il s'agit de la sexualité féminine.

La perversion se trouve ainsi définie par l'identification du sujet au phallus. Mais c'est une formule si générale qu'elle vaut aussi bien pour la psychose et pour la névrose. Et c'est là, si je puis dire, son péché. En effet, toute la clinique de Lacan prescrite par le rapport de Rome, et par l'articulation qu'il comporte entre le symbolique et l'imaginaire, est une clinique de l'identification au phallus, aussi bien pour la perversion - c'est ce qui est apparent dans le *Séminaire IV* - que pour la psychose et la névrose.

Dans l'écrit de la "Question préliminaire", Lacan, certes, s'emploie à transcrire l'instance du phallus comme une signification évoquée par la métaphore paternelle. J'ai déjà souvent abondamment commenté tout ce que ça implique. Mais aujourd'hui, je me contenterai de marquer qu'il traite la psychose à partir d'un défaut symbolique qui est la forclusion, et qu'il appelle la même logique à l'oeuvre, à savoir que ce défaut symbolique induit une régression à l'imaginaire, une régression subjective au stade du miroir. C'est même par ce recours à l'imaginaire que Lacan indique comment le sujet Schreber peut concevoir qu'il est mort.

De même, pour situer la métaphore délirante qui vient se substituer au défaut symbolique, Lacan a recours à l'imaginaire, montrant comment la structure imaginaire se restaure et vient se substituer au symbolique. Le sujet Schreber se raccroche en effet à son image au miroir. Le retour au stade du miroir est donc en quelque sorte imagé, sauf que le sujet, là, perçoit sa propre image comme une image féminine et fait tout pour qu'elle le soit. Il se travestit de façon à ce que son image soit féminine, réalisant ainsi une sorte de *collapsus* entre l'objet et le rien phallique. Cette image-femme du sujet psychotique est en quelque sorte la conjonction, le collapse entre le statut de l'objet image et de l'objet rien:



C'est cette jouissance narcissique de l'objet image comme objet rien qui soutient Schreber dans le désastre de son monde, et qui lui permet de reconstituer un monde délirant mais relativement stable.

On peut dire que le lieu de l'Autre est en même temps infiltré de cette

jouissance, à savoir que l'Autre divin veut copuler avec Schreber, et que nous avons là la figure, à la fois atroce et béatifique, du symbolique qui veut jouir du sujet. C'est donc, si l'on veut, une dégradation du symbolique dans l'imaginaire. La jouissance qui est d'ordre imaginaire infiltre la relation symbolique, et c'est pour Lacan, dans cet écrit, le diagnostic même, la signature même de la psychose. La jouissance, qui est normalement d'ordre imaginaire, infiltre le lieu de l'Autre, au point que cet Autre est un Autre qui veut jouir.

C'est à cet égard que Lacan peut parler de fantasme psychotique caractérisé par une absence de médiation : l'Autre n'y est pas un lieu neutre, le tiers neutre, mais le tiers jouissant. Si on écrit la forclusion du Nom-du-Père: P_0, on la voit remplacée par un Autre auquel nous mettrons l'indice j pour dire que c'est l'Autre jouissant:

$$\frac{A_J}{P_0}$$

De la même façon, l'élision de la signification phallique laisse la place à l'image de l'objet châtré qui est l'image de la femme spéculaire :

$$\frac{i(a)}{(\ )}$$

J'ai dit perversion et psychose. C'est aussi bien névrose, telle que Lacan la présente dans son écrit de "La direction de la cure", et où il met en cause, à la fin de l'analyse, l'identification névrotique au phallus. Il donne, comme clef de la fin de l'analyse, le renoncement au désir d'être le phallus - le sujet ayant à découvrir qu'il ne l'est pas.

Certes, c'est là un phallus qui reste au niveau de la signification et qui ne passe pas au niveau de l'image, comme c'est le cas dans l'exemple du président Schreber. Mais je ne rentre pas là dans les différences que Lacan essaye de faire valoir, je marque l'unité de cette logique qui traverse perversion, psychose et névrose. C'est une logique qui est faite de l'articulation du symbolique et de l'imaginaire, qui rapporte l'émergence des éléments imaginaires de la pulsion et de la jouissance à des défaillances symboliques, et qui caractérise d'une façon générale le malheur du sujet comme son identification au phallus.

Peut-être puis-je faire état d'une petite observation. J'ai observé un enfant. J'ai du mal à les observer parce que je les aime bien. Je m'entends bien avec les petits enfants, mieux qu'avec vous. Le résultat, c'est que je ne suis pas porté à les observer avec le recul nécessaire que comporte l'observation. Mais étant récemment dans la ville de Grenade, en Andalousie, j'ai observé

un petit enfant de sept mois, et qui avait cet intérêt d'être avant le stade du miroir. Sa mère, questionnée par moi, témoignait qu'il n'avait strictement aucun intérêt pour son image au miroir.

J'avais toutes les raisons de m'intéresser à ce petit enfant puisqu'il faut dire qu'il était un produit de l'analyse, à savoir que la mère était venue me voir, jeune femme, animée par le désir d'en avoir un, et que, après quelques entretiens dits préliminaires, ça ne m'avait pas paru une demande irrecevable. J'avais donc suivi le cours d'une analyse, animée quand même par cette perspective d'avoir un enfant, et qui avait d'ailleurs obligé le sujet à de très grands remaniements de son existence pour parvenir à ce résultat. Elle avait dû quitter l'homme avec lequel elle était mariée pour en épouser un autre. J'avais donc là, avec ce bébé, l'occasion de voir le résultat d'une analyse.

Observant ce bébé indifférent à sa propre image, il est sensible que l'image essentielle, après tout, c'était l'image du corps de l'Autre, et pas l'image du corps propre. Ce petit garçon, qui ne reconnaissait pas sa propre image au miroir, était visiblement extrêmement intéressé par les visages de ses parents, démontrant même une extrême sensibilité aux grimaces de son père et aux rires de sa mère. Ca rendait sensible qu'il pouvait avoir un rapport au corps de l'Autre avant d'avoir un rapport à l'image de son propre corps.

On ne peut donc pas du tout dire que le corps s'introduit dans le champ de la jouissance par l'image du corps propre. Il paraissait là tout à fait flagrant que le corps s'y introduit par l'image du corps de l'Autre. Je dis *le champ de la jouissance,* parce que le champ visuel apparaissait clairement comme une source de jouissance pour cet enfant, avec un intérêt marqué pour le visage.

Il avait l'air, par exemple, absolument ravi quand son père le plaçait la tête en bas, les pieds en haut, étant ainsi dans une inversion du champ visuel. Je trouverais ça assez désagréable, mais ce petit enfant de sept mois était, lui, absolument ravi de cette manipulation. Et donc, à le voir, sur sa chaise, répondre aux sollicitations imaginaires de son père - grimaces, gestes, etc... - , on ne pouvait pas nier qu'il y avait une intense libidinalisation du champ visuel. Il y avait des manipulations, mais le champ visuel comme tel était libidinalisé. Si on couple ça avec le manque d'intérêt pour sa propre image au miroir, on ne peut pas ne pas conclure qu'il y a comme une prévalence de l'image du corps de l'Autre.

Est-ce que pour lui-même il est une image pour l'Autre ? Ce n'est pas tout à fait évident. Par exemple, il n'est pas clair qu'il fasse des grimaces lui-même pour faire rire son père. Il est plutôt un objet de manipulations. Il y a des manipulations utiles: on prend le petit enfant dans les bras pour aller le coucher, pour le mettre à table. On peut dire qu'il y a là des finalités de nécessité. Mais il y a aussi des manipulations qui ne répondent pas à des finalités de nécessité, de besoin. Il y a des manipulations qui sont faites pour la jouissance. Là, elles étaient spécialement nombreuses, et c'est ce qui fait que ça m'a frappé. Mais, c'est un fait: les adultes manipulent les bébés pour la jouissance. La leur? Celle du bébé? Il y a là une zone assez obscure.

Evidemment, on voyant cette scène que j'ai observée pendant une petite heure, on peut se demander ce que ça veut dire. A ce moment-là, on répond que ça veut dire: *je t'aime.* Le message adressé au petit bébé, c'est: *tu as un lieu dans le monde, tu m'intéresses, je t'aime.* Il y a une signification

d'amour qui environne ce bébé. Mais, à vrai dire, ce n'était pas du tout la signification d'amour qui était là la plus présente, la plus insistante. C'est qu'il y avait surtout une signification de jouissance, de part et d'autre. Cette scène était comme nimbée, organisée par un impératif de jouissance. Il fallait jouir à tout crin.

Lacan donne raison au Marquis de Sade quand il dit que l'on peut seulement jouir d'une partie du corps de l'Autre. Evidemment, ce n'est pas vrai quand il s'agit des petits bébés. Avec les petits bébés, on peut jouir de leur corps en totalité. On peut justement leur mettre la tête en bas, les pieds en haut. C'est la totalité du corps qui est là ce que nous appelons un objet *a*. Ce n'est pas seulement là le partiel. On manipule cette petite boule dans sa totalité.

On se centre toujours sur le *Fort-Da* où le bébé manipule la bobine, et on en tire beaucoup de conséquences. Mais, dans ce cas, c'est l'enfant qui est la bobine, et réellement, c'est-à-dire que c'est lui qu'on manipule, que c'est lui que l'Autre manipule, et de telle sorte que l'on voit ce petit bébé, capturé dans le *Fort-Da* paternel, se tenir un petit peu en retrait du stade du miroir. Au fond, j'ai imaginé qu'il y avait une relation entre cette manipulation intense dont il fait l'objet et le fait qu'il retarde son entrée dans le stade du miroir. On suppose qu'il va y entrer. J'ai demandé à la mère de prendre des notes...

Avec la représentation, on aurait quand même un repère qu'on n'a pas actuellement. Surtout, on voit bien là la différence avec ce qui adviendra normalement à ce petit garçon, à savoir la jouissance phallique. C'est qu'actuellement, dans cet état *infans* et manipulable, c'est *tout* le corps qui est en quelque sorte livré à la jouissance, et c'est très différent de penser que la jouissance se trouvera dans l'avenir vraisemblablement concentrée sur un organe. C'est clair que la jouissance phallique ne se rencontre pas actuellement, pour ce bébé, dans la jouissance du corps, et qu'il faut séparer ces deux jouissances comme elles le sont dans l'expérience. C'est pourquoi Lacan peut dire que la jouissance phallique est hors corps, et qu'elle crève l'écran de l'imaginaire.

Au fond, on pourrait essayer une généalogie qui prendrait son départ d'avant le stade du miroir. Le premier moment - celui où j'imagine avoir saisi cet enfant - c'est le bonheur, là où l'image spéculaire du corps n'a pas encore capturé, emprisonné la jouissance du corps. Le gamin se tient à distance du stade du miroir. Encore un instant, Monsieur le bourreau, si je puis dire... Le deuxième moment, ce sera vraisemblablement la jouissance du corps imaginaire, c'est-à-dire le stade du miroir, là où l'image va absorber la jouissance du corps. Puis il y aura un troisième moment qui sera la jouissance phallique, comme telle anomalique, et qui se trouvera hors corps, en tout cas marquée par un certain *moins* par rapport au corps. Ce corps de jouissance qu'actuellement l'enfant a, est un corps en quelque sorte asexué. Encore que l'on peut se demander si le père manipulerait sa fille exactement de la même manière...

On peut se demander à partir de quoi s'introduit la prévalence de l'image du corps propre, puisqu'on a là l'exemple d'un petit être qui s'en passe parfaitement. Evidemment, on serait très inquiet qu'il s'en passe pour toujours. On attend le moment où l'image va absorber cette jouissance. Peut-être alors fera-t-il signe à son père de prendre un peu de distance et de

respecter sa personne? Il lui fera peut-être comprendre, étant donné ce qu'est sa personne, que ça ne lui convient pas d'avoir la tête en bas et les pieds en l'air. Il aura le sentiment de la dignité de sa personne. Il accédera à l'*habeas corpus*. Mais, pour l'instant, clairement, c'est son père qui a son corps.

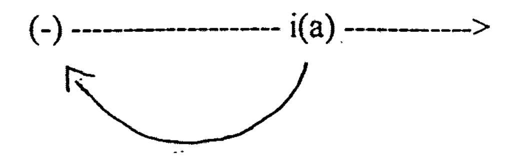
C'est un fait que, dans le règne animal, il n'y a pas une telle prévalence de l'image du corps propre, alors que les phénomènes imaginaires sont tout à fait constitués au niveau animal. Vous savez que Lacan a souvent et longuement pioché dans la littérature éthologique pour indiquer que l'image, à ce niveau, a des effets réels, que percevoir l'image du semblable est un facteur dans le développement de l'organisme animal, et que dans l'existence même de l'animal, il y a des manoeuvres d'intimidation et de reconnaissance d'ordre imaginaire. Mais on n'y repère pas un privilège de l'image du corps.

Pour rendre compte de ce privilège, Lacan a toujours mis en jeu que ça devait répondre à un manque. Au fond, la formule générale de tout ce qu'il a conçu sur le sujet, elle est donnée par la formule que je propose, c'est-à-dire par *i(a)*, l'image de l'autre, qui est aussi l'image du corps propre, s'inscrivant sur un manque:

$$\frac{i(a)}{(\ )}$$

Dès son élaboration du stade du miroir, l'image a pour Lacan la fonction de combler un manque. Ce manque, il l'imagine d'abord organique, spécifique du développement de l'homme, en tant que, à la différence des espèces animales, il est marqué par une prématuration franche. De telle sorte que Lacan rendait compte de l'affect de jubilation par le fait que l'image totale au miroir anticipe sur la maturation organique.

Déjà, dans le stade du miroir, il y a l'idée que par rapport à l'état du corps prématuré, marqué par un *moins* - qui est son incoordination, son insuffisance, etc... -, l'image est en avant dans le développement. Et le stade du miroir, c'est précisément le retour de cette image rendue présente par le miroir sur l'état réel du corps. Il y a donc déjà un fonctionnement d'anticipation et de rétroaction dans le stade du miroir:



On peut dire que *i(a)*, ici, c'est l'autre en tant que symbolisé par l'image du corps, et qu'à la place de ce (-), on a la signification produite par cet autre, qui est une signification oscillante entre la jubilation et la dépression.
Ce que j'ai posé rapidement aujourd'hui concernant le recadrage de cette relation, ça consiste au fond à donner une autre valeur à ce (-), non pas une valeur organique mais une valeur symbolique. Et disons que la valeur générale devient alors celle-ci:

$$\frac{i(a)}{(-)}$$

La prévalence de l'image du corps chez l'homme tient à ce qu'elle vient combler le manque symbolique de la castration. Par là-même, l'image se trouve impliquée dans la logique de la castration, et la formule développée est alors:

$$\frac{i(a)}{\frac{a}{(-\varphi)}}$$

L'image dissimule l'objet qui lui-même vient combler la castration. Ca implique qu'il y a dans l'image une charge libidinale qui est marquée par petit *a*, mais que, dans la règle, cette image doit être régulée. Ce qu'on écrit ici petit *a* sur ***moins phi***, ça veut dire que la consistance du champ visuel, la consistance de la perception et de la réalité perceptive, suppose la métaphore paternelle, suppose le Nom-du-Père.
On observe, précisément dans la psychose, une délibidinalisation de l'image des autres. C'est ce qui ce qui traduit dans l'expérience de Schreber dans la vision des hommes foutus à la six-quatre-deux, dans la vision des ombres d'hommes. Ca traduit précisément le retrait de la libido qui donnerait sa consistance de réalité à l'image. Et cette libido se concentre tout entière sur l'image de soi. C'est ce que Lacan appelle la jouissance narcissique de Schreber, où, en effet, c'est sa propre image qui est envahie de libido, l'image de son corps propre comme féminin.
De même, on peut dire que dans l'hystérie, où le sujet pâtit d'un manque de signifiant qui le représenterait dans l'Autre, l'image du corps propre vient à l'occasion faire substitut. Et j'écrirai volontiers $, avec, au-dessus, l'image

du corps:

$$\frac{i(a)}{\$}$$

A l'occasion, c'est l'image du corps propre qui fait fonction de substitut, de bouchon, au manque symbolique d'un signifiant capable de représenter le sujet. D'où le soin apporté à cette image du corps, ou aussi bien la négligence. Ca se rapporte à chaque fois à ce vide du sujet dans l'hystérie.

L'image du corps propre peut très bien avoir fonction de signifiant. Le sujet peut se faire représenter par son image auprès du signifiant de l'Autre, et donc constituer ainsi un message à l'Autre. C'est pourquoi on peut observer dans l'analyse, à l'occasion, une certaine renarcissisation de l'image du corps propre. Dans la névrose obsessionnelle, parfois, un soin extrême est apporté à l'image du corps propre. Le sujet témoigne d'une image totalement significantisée, et qui traduit sur l'image la maîtrise de l'Autre.

D'ailleurs, le grand Autre s'intéresse toujours de très près à l'image du corps propre. C'est quand même extraordinaire l'attention que les militaires apportent à la tenue du troufion. C'est vraiment : *soigne-toi! sois impeccable!* Il y a au fond un dandysme militaire, et qui montre que la domination sur le sujet passe à l'occasion par la domination de son image. Le bon petit soldat doit être impeccable pour aller se faire charcuter. A cet égard, la résistance subjective envers l'Autre passe par le fait de faire de sa propre image un objet excrémentiel, et donc d'afficher le manque de soin.

Le rapport à l'Autre qu'entretient le sujet est très bien indiqué par l'état de l'image du corps propre qu'il propose. Ca avait d'ailleurs conduit Reik à conseiller à l'analyste de regarder très précisément l'allure du patient, son vêtement, sa dégaine générale. C'est certainement une déviation de la pratique analytique mais qui a son sens dans la mesure où l'image est un intermédiaire - et à l'occasion un signifiant - proposé au signifiant de l'Autre.

L'image peut prendre aussi certainement autant valeur d'objet que valeur de signifiant. Dans l'anorexie par exemple, où le *moins phi* - qui vide l'objet oral et le transforme en objet rien - tombe aussi sur l'image du corps propre. On a ainsi ces images du grand deuil anorexique, ces vierges noires qui viennent se présenter au cabinet de l'analyste, et qui sont comme l'incarnation de *moins phi*, de la castration et de la mort.

Et puis il y a aussi la boulimie, où on peut dire que l'objet oral sert à combler *moins phi*. L'image du corps est ici sacrifiée. L'amour narcissique est en quelque sorte sacrifié à la jouissance orale.

Bref, l'image, l'image du corps, traduit toujours la relation du sujet avec la castration. C'est une façon simple de saisir que le secret de l'image tel que Lacan le découvre dans son analyse de la pulsion scopique, que le secret du champ visuel, c'est la castration.

Je poursuivrai sur ce thème la semaine prochaine.

On vient de me dire que c'était la dernière séance, qu'il n'y a pas de semaine prochaine, que c'est fini... Eh bien, je n'étais pas au courant ! Ca me

dérange quand même d'interrompre comme ça, par surprise. Je vais essayer cependant de terminer l'année. Ça suppose que je puisse vous prévenir du lieu où je vais trouver une salle. Vous pouvez donc m'envoyer un mot à mon adresse: 74, rue d'Assas, 75006 PARIS, en mettant le terme de *cours* à côté de mon nom, et en m'indiquant simplement votre nom et votre adresse. Je trouverai une salle, et on se retrouvera encore une fois avant l'année prochaine. Je ne vous dis donc pas à la semaine prochaine, mais à avant les grandes vacances. Bien entendu, vous m'écrivez tout de suite, car je vais essayer que ça se fasse dans quinze jours.

SILET **XXII**
Jacques-Alain Miller
Cours du 12 juillet 1995

J'ai terminé, le 14 juin dernier, en disant que le secret du champ visuel, c'est la castration. C'est ce secret qui donne son éclat aux oeuvres qui le cachent, ou qui, plus exactement, démentent la castration. Peut-être est-ce ce trait de la statue grecque, qu'elle démente la castration. Et aussi le secret de l'exaltation si particulière, au XIXe siècle, de la civilisation grecque antique comme une civilisation sans malaise - exaltation qui est empreinte, me semble-t-il, d'une indéniable touche homosexuelle.

La statue grecque, cette image idéalisée du corps humain, on peut suivre Hegel pour dire qu'elle est utilisée par l'artiste pour exprimer, c'est-à-dire pour rendre perceptible matériellement, l'élément spirituel de l'humanité en réprimant totalement l'élément physique, sinon pour le présenter sous une forme impeccable. Comme le dit Hegel, la statue grecque *"offre à la vision l'image divine au comble de la félicité, auto-suffisante, qui dans une durée tranquille est toujours la même"*.

Dans cette suspension du temps, on peut ajouter qu'il y a comme une mise entre parenthèses de la castration inhérente au temps, inhérente à la différentiation et à la décadence qu'introduit la durée. C'est l'image d'une homéostase parfaite. Par là-même, si cette image a fasciné lorsque le malaise dans la civilisation a commencé à s'installer - et c'est pourquoi je date du XIXe siècle cette exaltation de la civilisation grecque antique -, c'est précisément parce qu'il nous reste de celle-ci ce qui apparaît comme des images d'un corps sans jouissance, d'un corps qui n'est pas travaillé par la jouissance.

Pensons, pour redonner un peu de présence à ces images exaltées, et qui demeurent encore aujourd'hui la référence de la perfection du corps humain, pensons à ce que cette image grecque exclut absolument, et que je désignerai par la représentation de la grimace. Les Grecs n'ignoraient pas la grimace mais la repoussaient sur la scène du théâtre comique. Il y a des formes d'art qui ont, au contraire, exalté la grimace. Pensons aux fastes que présente l'art d'un Jérôme Bosch, ou à l'expressionnisme, comme travail artistique de la grimace. Lacan parle quelque part, dans sa *Télévision*, de la *"grimace du réel"*. C'est bien ce qui est exclu de la statuaire grecque antique, où il y a, au contraire, comme une pénétration intégrale de l'imaginaire par le symbolique, mais aussi bien une domination du symbolique par l'harmonie imaginaire - et sans reste! C'est ça qui est exaltant. C'est ça qui donne le sentiment d'une spiritualisation de la matière.

Il est assez divertissant de penser - on ne peut pas s'empêcher de le penser - que ces statues parfaites ont payé au prix fort le démenti à la castration qu'elles

cachent, à savoir qu'elles nous sont parvenues spécialement mutilées. C'est comme une vengeance exercée par le temps contre ces images de la plénitude. D'une certaine façon, on s'est spécialement exercé à tirer un tribut de castration de ces images-là. On peut dire que c'est la faute des Turcs, mais, au-delà, ils n'ont été sans doute là que les messagers de cette vengeance que j'évoque.

Dans la civilisation grecque, on n'ignorait pas ce qu'il y avait en définitive d'excessif, de dangereux, de fatal, à ainsi élever ces monuments de perfection. Ils n'ignoraient pas le mensonge qui était là présenté, et c'est pourquoi, comme l'a bien marqué Nietzsche, à côté de la dimension apollinienne de l'art, la civilisation grecque faisait sa place à l'élément dyonisiaque. Il était à côté, mais elle lui assignait sa place, et d'une façon crue, comme ces phallus que j'ai vu dans l'île de Délos, ces phallus érigés, monumentaux, et qui nous restent sous une forme tronquée, à savoir que l'on n'a plus que la base de ces statues sous les espèces - excusez-moi - de couilles énormes. C'est l'à-côté de la statue grecque dont parle Hegel.

Puisque nous étions sur l'image du corps la dernière fois, suivons un petit peu cette piste de la grimace pour constater que l'art chrétien fait évidemment sa place à la grimace, à la grimace de la douleur, et qu'il exalte une image dont Nietzsche a raison, me semble-t-il, de penser qu'elle aurait été répugnante pour le Grec ancien, à savoir celle du corps souffrant du Christ en croix.

A côté de cette image où la douleur pénètre le corps et qui est exaltée à ce titre, il y a sans doute les images de la félicité, et spécialement celle où le Dieu est montré dans les bras de sa mère. Mais c'est une félicité qui n'est pas la félicité grecque. C'est une félicité maternelle et infantile, d'où le phallus dyonisiaque est exclu. C'est une image dominée par la mère. En même temps, on fait place à l'instance du phallus en exposant volontiers le génitoire de l'enfant Dieu. Mais pour ce qui est du Christ adulte, on le représente souffrant sous le regard du père.

Voilà, dans la ligne que j'évoquais la dernière fois, quelques éléments d'une histoire psychanalytique de l'art.

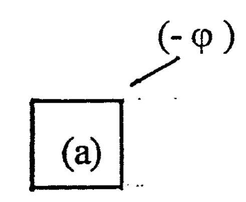
J'avais pensé consacrer cette dernière séance à ce thème. Je ne m'y restreindrai pas, mais, si je l'avais fait, j'aurais fait sa place à une interrogation sur l'art abstrait. Il m'aurait alors amusé de le situer comme une sorte d'anorexie imaginaire. En effet, c'est d'abord l'image du corps qu'il s'agit de tuer, et, avec elle, toute image représentative, afin de produire des images privées de signification. Au fond, l'art abstrait - qui à un moment dans l'histoire de l'art a pu se présenter comme sa destination finale - accomplit une déconnexion de l'image et de la signification. C'est comme s'il célébrait le triomphe de la castration imaginaire de la signification.

Ce serait amusant de parler d'un art anorexique parce que ça mettrait en relief, par opposition, la boulimie imaginaire qui lui est connexe. La civilisation du mal-être qui est la nôtre, telle que l'a baptisée Freud, se caractérise en effet, au niveau de l'imaginaire, par une absorption accélérée et intense d'images, à quoi elle invite le sujet, et dont la télévision est le médium privilégiée mais non pas unique.

Toutes les analyses données par Lacan du champ visuel convergent sur le point que j'ai dit, à savoir que, dans tous les cas, le secret de l'image, c'est la castration. Et c'est pourquoi il utilise comme paradigme le tableau de Holbein, où le couple imaginaire qui nous est présenté de ces deux types chamarrés, de ces deux richards, en fait dissimule, nous égare sur l'objet où Lacan voit le pivot du tableau: cette tête de mort anamorphique, dont il dit que c'est *moins phi*, que c'est

le phallus imaginaire en tant que castré. En déchiffrant ainsi le tableau - avec l'arbitraire que l'on peut reprocher à cette interprétation -, il vise à nous donner comme le paradigme du secret du champ visuel. Et lorsqu'il analyse le tableau des *Ménines* de Velasquez, ce secret, ce pivot du tableau, il va le chercher sous les jupes de la petite princesse où se dissimule aussi *moins phi.*

On pourrait dire que l'art abstrait nous présente ce *moins phi* en direct, dans le fait même qu'il s'agit d'images sans représentations représentatives, et avec le pied de nez d'y mettre des titres qui ne peuvent pas dissimuler que ces toiles nous mettent à l'épreuve de la castration de la signification. Là, l'objet, si rayonnant soit-il dans sa pureté matérielle et colorée, l'objet dont on nous invite à jouir, on peut dire qu'il nous est offert dans le cadre - élément toujours essentiel - et qu'il est *moins phi:*



Ca s'éprouve dans ce que l'art abstrait rend l'iconologie impossible. Ca n'empêche pas l'iconologie de l'art abstrait de se développer, seulement elle est délirante, à la différence par exemple de l'iconologie de l'art de la Renaissance.

Si j'avais eu à développer ces éléments psychanalytiques de l'histoire de l'art, j'aurais parlé des deux formes de l'art abstrait. J'aurais distingué l'art où l'image s'émancipe du signifiant, où on spécule sur ce qui serait une beauté à l'état pur, à l'état sauvage, et où c'est la couleur qui règne plus que la forme, comme le voulait Kandinski.

Je n'aurais pas eu du mal, me semble-t-il, à y opposer l'école de Malevitch ou de Mondrian, où c'est le signifiant qui tue l'image significative, et précisément par la forme, mais une forme qui est à l'opposé de la forme du corps, puisque c'est la forme géométrique, c'est-à-dire une forme qui est tout entière au service du signifiant. J'aurais pu aussi m'amuser à situer le moment du cubisme, qui nous fait assister à la géométrie dissolvant l'image, au travail de dissoudre l'image.

Au fond, je vois dans cette tentative, qui est aujourd'hui en décrue, qui appartient déjà au passé, comme une mise en scène du rapport antinomique entre le signifiant et l'objet *a,* et qui témoigne de ce que la jouissance visuelle ne se réduit pas à la signification, qu'elle échappe au signifiant et à ses effets de signifié. Et c'est pourquoi, peut-être, on peut trouver du sens à ce qu'elle soit contemporaine de cette tentative de la psychanalyse. Mais je ne vais pas développer cette histoire de l'art aujourd'hui, puisque j'essaye, dans cette séance

ultime, de réunir certains des éléments que je m'imaginais pouvoir encore vous développer.

Avant de plaquer l'accord final de l'année - j'en ai le besoin pour passer à la suite -, je vais faire un petit retour au *Séminaire XI* pour donner sa place exacte au fait que l'analyse par Lacan de la pulsion scopique est précédée d'une analyse du rêve.

Pour saisir ce qu'il en est du tableau, il faut partir du rêve, parce que le rêve et le tableau ont ceci de commun que ce sont deux versions de la représentation. C'est là que je fais sa place au chapitre V de ce *Séminaire*, qui, sous le titre de "*Tuché* et *automaton*", est en fait consacré au réel dans la représentation, qui considère le réel à partir de la représentation du rêve, et qui pose au fond la question psychanalytique à la représentation, question qui est la suivante: qu'est-ce qui est réel dans la représentation du rêve?

Cette question analytique s'oppose à l'aphorisme selon lequel la vie est un songe - aphorisme qui contient une profession de foi irréaliste, à savoir qu'il n'y aurait rien de réel dans la représentation. C'est sans doute le soupçon d'irréalité qui s'attache à toute représentation, qu'elle soit le rêve, ou la perception, ou le tableau, comme on le voit si on part du ternaire du sujet, de la représentation, et de la réalité:

Sujet Représentation Réalité

A partir du sujet de la représentation, le soupçon d'irréalité est toujours légitime, à savoir qu'en fait il n'y a rien de réel. Et j'inscris ici une double barre pour exclure la référence de la réalité:

Sujet Représentation // Réalité

Cette double barre implique que la représentation ne serait rien de plus qu'un rêve. Et c'est sans doute ce que comporte le schéma même du voile, en tant qu'il fait quelque chose de ce qui en réalité n'est rien. Par là, c'est l'action de *moins phi* qui peut étendre à la représentation ce soupçon d'irréalité, soupçon qui a trouvé sa frappe la plus forte, la plus sure, dans la philosophie de l'évêque Berkeley.

En faisant précéder l'étude de la pulsion scopique d'une analyse renouvelée du rêve, c'est précisément ce à quoi Lacan fait objection. Il y fait objection en essayant d'indiquer la place d'un réel qui, lui, ne peut pas tomber sous ce soupçon d'irréalité. C'est pourquoi vient nécessairement, à cette place, la dialectique du rêve et du réveil.

Du rêve, on se réveille, et, apparemment, on se réveille précisément parce qu'une réalité fait irruption dans cette représentation privée, où la conscience et

ses représentations imaginaires apparaissent comme le plus coupées de la réalité. Et c'est là que Lacan donne *son* rêve comme exemple, ce rêve où la réalité fait irruption sous les espèces d'un coup frappé à la porte et réveille. S'il y a donc une partie de la vie qui est songe, il y a au moins une partie de la vie qui est aussi réveil du songe.

Mais ce n'est pas tout. Lacan ajoute qu'avant de se réveiller du rêve en raison de l'intrusion de la réalité, et avant même d'accéder à la perception de la réalité, avant même que la conscience du sujet se reconstitue autour de la perception de la réalité, il y a, fugitivement, comme une *traduction en rêve* des coups à la porte venus de cette réalité. Et donc quelque chose a lieu entre perception et conscience - une traduction rêvée de la réalité:

Sujet   Représentation // Réalité

←――――――――

perception

A certains égards, en élaborant la perception des coups portés dans la réalité, le rêve retarde le réveil, et par là-même satisfait à sa fonction de permettre de continuer à dormir. Mais Lacan signale aussi cette interposition d'un autre espace, d'une autre scène, d'une scène de la traduction, et où ce qui a lieu, même relié à cette réalité du ternaire, ne constitue pas une perception de cette réalité mais bien une traduction.

C'est là que s'emboîte le second rêve auquel Lacan fait appel, le rêve qui commence le chapitre VII de la *Traumdeutung*, ce rêve dont Freud dit d'ailleurs qu'il ne pose aucun problème d'interprétation, et dont le sens est immédiatement accessible.

C'est le rêve du père qui, ayant veillé jour et nuit pendant longtemps auprès du lit de son enfant malade, va, à la mort de celui-ci, se reposer dans la chambre à côté en laissant la porte ouverte, tandis qu'un vieillard chargé de la veillée mortuaire est assis près du cadavre. Au bout de quelques heures de sommeil, le père rêve que l'enfant est près de son lit, lui prend le bras, et murmure, d'un ton plein de reproche : *Père, ne vois-tu pas que je brûle?* Le père s'éveille, aperçoit une vive lumière provenant de la chambre mortuaire, s'y précipite, trouve le vieillard assoupi, le linceul et un bras du petit cadavre étant en train de brûler par un cierge qui est tombé dessus.

Là, nous avons aussi, d'une façon plus complexe, l'articulation de ce qui a lieu

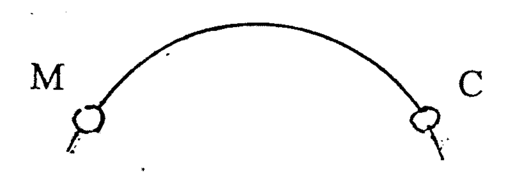
dans la réalité, à savoir la chute du cierge, dont on peut supposer que ça a fait un certain bruit, et la lumière vive qui se produit. Mais ce n'est pas ce qui a réveillé le père. Ce qui l'a réveillé, c'est l'élaboration qui a eu lieu dans l'espace du rêve. Ce qui l'a réveillé, ce n'est pas la réalité commune où avait lieu cette petite catastrophe, mais c'est, à proprement parler, la réalité psychique. Et c'est pourquoi Lacan peut dire qu'il y a plus de réalité dans ce message, dans le message du fils: *Père, ne vois-tu pas que je brûle?*, que dans le bruit du cierge qui est tombé.

Autrement dit, ici, qu'est-ce qui réveille ? C'est moins la réalité que la réalité psychique où il se répète quelque chose *au moyen* de la réalité. Ici, la voix du fils en rêve : *Père, ne vois-tu pas que je brûle ?*, elle est ce qui fait intrusion comme réel dans la représentation du rêve, de la même façon que le regard du père faisait intrusion dans la représentation perceptive de l'Acropole dans le souvenir de Freud.

Si on prend ce qui est de l'ordre de l'image et de la représentation dans cette perspective, il apparaît que la représentation a un envers, et que cet envers, dans cet exemple, il est rendu présent par le rêve. Il est rendu présent par la voix du fils, comme il était rendu présent par le regard du père dans l'autre exemple. C'est en quoi ici, le *Vorstellungsrepräsentanz*, le représentant de la représentation, n'est pas homologue à la représentation. Il en est, dans l'inconscient, le tenant-lieu. Ce qui réveille ici, c'est le plus intime de la relation du père au fils, comme ce qui faisait vaciller Freud sur l'Acropole était le plus intime de la relation du fils au père, et là sur fond d'angoisse.

Cette autre réalité, celle-là qui ne peut tomber sous aucun soupçon d'irréalité, cette autre réalité cachée derrière la représentation, cette autre réalité que Lacan appelle le réel, il la qualifie, dans ce chapitre et d'une façon qui n'est pas justifiée pas à pas, de la pulsion.

Qu'est-ce que la pulsion quand on ne se laisse pas prendre au mirage du stade du miroir ? - puisque le stade du miroir fait croire que la pulsion est essentiellement liée à l'image, que la pulsion est essentiellement jouissance imaginaire. Ce que Lacan fait apercevoir par cet exemple, c'est que la pulsion est liée à un message. Et c'est pourquoi il l'a assimilée à une chaîne signifiante, et même a pu exactement l'assimiler au code d'une chaîne signifiante:



Vous savez que dans son schéma de "Subversion du sujet", la pulsion est présentée comme un trésor des signifiants, et donc homologue topiquement au

lieu du grand Autre, et donc comme une sorte de vocabulaire spécial de la chaîne signifiante inconsciente. En même temps, il en fait une forme limite de la demande: quand le sujet ne dit rien, mais n'en parle pas moins avec d'autres signifiants que ceux du langage articulé, comme s'il parlait sans-parler. Reste la coupure, dit Lacan, présente dans l'artifice grammatical de la pulsion.

Mais il faut dire qu'il y a quelque chose de plus et que Lacan n'isole pas dans sa "Subversion du sujet". Il reste aussi le trajet même dont il s'agit. Il signale sans doute que dans la pulsion est en fonction un objet cerné par la coupure et qui n'est pas spéculaire. C'est pourquoi il sera conduit, dans son *Séminaire XI*, à faire de l'objet de la pulsion par excellence, l'objet *rien*. Mais disons que ce qu'il élabore plus loin dans le *Séminaire XI*, concerne ces deux traits de la pulsion: non pas seulement la coupure, mais précisément le trajet de la pulsion et l'objet de la pulsion comme objet rien.

On s'étonne parfois de trouver, dans les *Ecrits* de Lacan, le rien mis au rang des objets de la pulsion, et ce au même titre que l'objet anal, l'objet oral, la voix, le regard, et l'objet phallique de la castration. C'est tout le contraire! C'est l'objet rien qui est, par excellence et comme tel, l'objet de la pulsion, mais susceptible de s'incarner, de se matérialiser de façons diverses. C'est pourquoi, à cet objet rien, Lacan ne voit pas d'autre être que topologique. Et c'est l'objet *a*, en tant que consistance topologique, qui peut, en quelque sorte dans un temps second, s'incarner en capturant ces diverses matières subtiles qui ont été isolées sous quatre ou cinq espèces différentes. Et c'est pourquoi l'objet *a* se capture avant tout pour Lacan par sa topologie idéale, et ne doit pas être confondu avec ce qui lui sert à accomplir son parcours.

Disons qu'au moment où Lacan nous présente son schéma de "Subversion du sujet", la pulsion est pour lui assimilable à une chaîne signifiante, à une chaîne signifiante où le sujet ne parle pas, où le sujet parle sans parler, une chaîne signifiante décrochée et parallèle à la chaîne signifiante normale où le sujet parle en parlant, c'est-à-dire signifie.

Au fond, ce qui se découvre à Lacan, c'est cette question : qu'en est-il de cette chaîne de la pulsion s'il ne s'agit pas essentiellement là, pour le sujet, de signifier? Et la réponse qu'il élabore, et qui est là déjà toute présente dans le texte de Freud, c'est que le sujet qui parle sans parler ne signifie pas, mais qu'il jouit. Il y a, avec la pulsion, comme un trajet qui paraît semblable à une chaîne signifiante, mais dont le produit est proprement satisfaction, jouissance. Tout le progrès de l'enseignement de Lacan, qui est comme à l'horizon de notre travail de cette année, c'est de faire se rejoindre ces deux parallèles, c'est-à-dire la parallèle du sens et celle de la jouissance.

Le sens est essentiellement satisfaction, le sens est jouissance. J'ai même dit ailleurs, samedi dernier, que rien ne décide du sens sinon la satisfaction. Songeons à ce que c'est que comprendre. Qu'est-ce qu'on appelle comprendre? Si je voulais aller vite, je dirais que comprendre c'est être content. Parfois, on est aussi content de n'avoir rien compris. Mais enfin, disons que comprendre a une liaison essentielle avec être content.

La question de l'interprétation - la question : *qu'est-ce que ça veut dire?* - elle ouvre à des explications, à des traductions à l'infini. Et là, au fond, quel est le principe d'arrêt? Quand est-ce qu'on s'arrête d'expliquer? On s'arrête d'expliquer quand l'autre avoue être content. Dans l'interprétation, il s'agit de trouver par où le sujet est satisfait, par où se ridiculise la question du sens du sens, *the meaning of meaning*. Qu'est-ce que c'est que le sens du sens? Le sens du sens, c'est la

jouissance, c'est-à-dire que la réponse à la question: *qu'est-ce que veut dire le sens?*, elle est au niveau de ce que Freud a appelé la pulsion.

Ca a beaucoup de conséquences concernant la sémantique. En effet, la sémantique, on peut la rapporter au signifiant. C'est la leçon que comporte le schéma de Lacan:

$$\frac{S}{s}$$

Ca veut dire qu'on rapporte les questions du sens au signifiant. Ca implique que la syntaxe domine la sémantique. Eh bien, précisément, c'est de ce point qu'il a introduit, que Lacan nous invite à nous déplacer. La sémantique est en fait toujours une question d'éthique.

Lacan, au fond, s'était sans doute aperçu, bien sûr, que le signifié ne venait pas par des unités bien délimitées comme le signifiant, mais que le signifié avait, de structure, une propension à glisser sous la chaîne signifiante. Et c'est ce qui l'a conduit à inventer un concept du désir à une place exactement homologue à celle du signifié, donnant, à ce statut du signifié comme désir, un terme emprunté à la linguistique de Jakobson, à savoir la métonymie. Comme si, en parlant de la métonymie du désir, il avait apaisé la question du sens. Mais c'est bien cette question qu'il a rouverte, et il n'est pas sûr que nous soyons encore à son heure.

Parler de la métonymie du désir, c'est saisir le langage à partir de la linguistique que nous offre la linguistique saussurienne enrichie par Jakobson, et peut-être que ça nous masque ce qui est l'essentiel de la question. Peut-être faut-il passer par dessous les termes de signifiant et de signifié, de métaphore et de métonymie, pour retrouver, si je puis dire, la pureté de ce phénomène. Pour le désigner, ce phénomène, je n'emploierai pas le terme savant de métonymie, mais bien celui vers lequel Lacan nous dirige, à savoir celui de *la fuite du sens*.

Ils sont deux, Ockden et Richards, ils sont deux à avoir posé la question du sens du sens et à avoir été assez audacieux ou inconscients pour écrire un livre qui porte ce titre. Pendant longtemps, Richards n'a été pour moi qu'un nom sur cette couverture et sur quelques autres, jusqu'à ce que j'ai le plaisir de rencontrer cette récente biographie de Richards - biographie qui le rend vivant et qui est due à un universitaire anglo-saxon qui s'appelle John Paul Russo.

Pathétique, la second partie de la vie de Richards ! Il s'est fait l'inventeur du *basic english*. Il est, comme le dit Russo, le prophète et l'ingénieur du *basic english*, c'est-à-dire l'inventeur d'un anglais simplifié, qui lui paraissait nécessaire au moment où l'anglais était en voie de devenir une langue universelle. S'apercevant que dans les définitions des mots, toujours les mêmes mots reviennent - mots qui sont pour lui de base -, il a voué la seconde moitié de sa vie à isoler ce qu'on peut appeler les idées nucléaires du sens, pensant que si on arrivait à transmettre les mots de base, on parviendrait finalement à ce que tous les hommes parlent la même langue. Nouvelle édition du rêve qui fut aussi celui de Leibniz et d'autres, et qu'Umberto Ecco a recensé récemment dans un

ouvrage.

Richards a appris quelque chose à Lacan, qu'on retrouve dans "L'instance de la lettre", à savoir l'importance du contexte dans toute question de sémantique. Pour comprendre un énoncé, il faut faire référence au contexte. Au plus simple, c'est qu'une phrase sans sens dépend de ce qui a été dit avant. Toute phrase a un passé et le sens est logé dans ce passé. C'est pourquoi Richards, déjà vieux quand Chomsky a fait son apparition, n'a pas manqué de critiquer la tentative de ce dernier - qui est de saisir le sens à partir de phrases isolées, comme produit de la structure grammaticale -, y opposant et expliquant que le sens, tel qu'on peut le saisir à partir de la structure grammaticale, est toujours appauvri, n'est qu'un trognon de sens par rapport à ce qu'est le sens quand on prend en compte le contexte.

Au fond, c'est ça qui, d'une certaine façon, fait la beauté et la grandeur de la vie de Richard, de ses recherches abondantes. C'est cette tentative de capturer le sens. En effet, le contexte s'étend très loin, le sens dépend de ce qui se dit, de ce qu'a dit l'interlocuteur, et, au-delà, de ce que dit la communauté où il est immergé, et aussi de son dialogue éventuel avec d'autres communautés. Le contexte dépend du lieu, dépend du temps, dépend de l'histoire, dépend du discours universel. Et il faut dire, en définitive, qu'on s'y perd. Quand on cherche à capturer le sens, le sens du contexte, ça s'étend comme à l'infini. Il court de toutes parts, ce sens! Alors on essaye - et c'est la tentative toujours reprise de Richards - d'énumérer les composantes du contexte, et cette énumération va à l'infini.

Rien, là, qui doit nous surprendre. Nous dirons : le sens est métonymique, en supposant qu'il y a là une échelle signifiante ordonnée et que le sens est comme un flux qui se déplace là-dessus. Mais on peut dire ça autrement, parce que c'est là encore domestiquer le sens à partir de la chaîne signifiante pour des fins d'usage.

Il me semble, en effet, que le point de vue que Lacan a introduit est sensiblement différent. Le sens - ce sens que nous n'arrivons jamais à capturer, ce sens qui, quand nous le capturons par un énoncé, ouvre toujours une nouvelle question: *mais alors ça, qu'est-ce que ça veut dire?* -, le sens est exactement un objet perdu, comme un objet perdu du langage que l'on n'arrive pas à récupérer, un objet tel qu'on ne peut pas mettre la main dessus, l'objet sens. Et alors que le signifiant, oui, on le met en place par rapport à un autre, S_1 - *Salue* S_2*! Et toi donc?* -, le sens, même si on se met à deux pour le trouver, il ne se laisse pas coincer.

Alors, bien sûr, il y a, dans cette recherche, toute une face d'impuissance qui rend presque difficilement supportable, pathétique, la quête de Richards et Ockden. Il y a un côté Laurel et Hardy irrésistible chez ces deux-là. Le seul fait qu'ils soient deux, qu'ils se soient mis à deux pour capturer le sens, est comique. Ils ont l'air d'être tout droit sortis du stade du miroir. D'ailleurs, les paires d'hommes sont toujours ridicules, comme les deux, dans *Hamlet*, qui viennent, s'appuyant l'un sur l'autre comme Dupont et Dupond, pour représenter l'homosexualité ambiante dans le lien social.

Il faudrait étudier, pour ceux qui ont le courage, la littérature d'Erckmann Chatrian, par exemple, ou celle des frères Goncourt. Et puis vous avez Flaubert qui a immortalisé Bouvard et Pécuchet puisqu'il en faut deux pour le tout-savoir. Pour enfermer le sens, on s'y met à deux hommes. Une homme et une femme, c'est tout à fait autre chose, car là, au contraire, on rend présent la fuite du sens,

et, en général, ce n'est pas sur le registre comique que ça se passe, mais sur celui, tragique, d'un certain inconfort, d'une certaine difficulté. Il faudrait encore, si on voulait être complet, parler des couples du maître et du valet, comme on en trouve chez Marivaux, ou chez Diderot dans *Jacques le fataliste*, ou encore chez Brecht. Et puis Dulcinée est vraiment très loin du couple de Quichotte et Sancho Pança, etc...

Le sens nous échappe-t-il parce que nous sommes bêtes ? Ce n'est pas ce que dit Lacan. Ce n'est même pas ce qui est le plus patent dans l'effort de Richards. Heidegger disait que la vérité foncièrement se cache. C'est son trait, sa guise, son aspect fondamental: elle se cache. Eh bien, ce que dit Lacan, c'est que le sens fuit comme la vérité se cache. Le sens s'échappe comme d'un tonneau. C'est là qu'il faut bien voir ce que ça comporte. Ca comporte - et c'est ce que dissimule l'expression de métonymie du signifié ou de métonymie du désir - que la fuite du sens est un réel. C'est un réel du langage. Le sens, c'est l'objet perdu du langage, au sens, si je puis dire, de l'objet *a.* Quand Richards et Ockden tentent de l'attraper, eh bien, en effet, le sens se moque d'eux.

C'est très difficile de s'en tenir, d'accéder à cette définition que je propose de la fuite du sens comme d'un réel, parce que la représentation qu'on se fait du réel, c'est justement celle d'une résistance, de quelque chose d'impossible à changer et à quoi on associe la notion de permanence. Par rapport au signifiant, qui a ses circuits, qui se déplace, nous sommes formés à nous représenter le réel comme ce qui revient à la même place, et par là-même avec une image d'immobilité. Le sens, en tant qu'il s'échappe, s'oppose à ces représentations que nous avons du réel.

Pour accéder à ce que j'évoque, il faut s'apercevoir que ce qui est permanent, c'est précisément la fuite, et que cette fuite du sens est une propriété de structure du sens, et que c'est en cela que ça constitue un réel du langage. Le sens ne se laisse pas capter, il s'échappe. Tel ou tel événement le détourne. Si quelqu'un a employé telle expression à un moment, la voilà qui court dans la lande, au hasard, imprévisible.

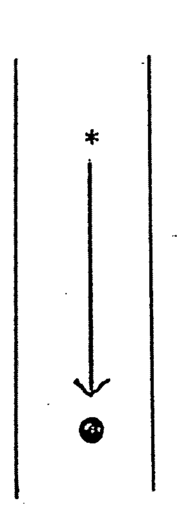
On peut alors se dire qu'il n'y a rien de réel ici. D'ailleurs, dès que l'on fait de l'étymologie, on voit comme pulvérulentes les aventures du sens. Parce que la duchesse Untel a dit une fois à Monsieur Untel : *le mot me manque,* voilà que cette expression est entrée dans la langue française. On est justement dans la contingence, toujours. Et donc, ça paraît à l'opposé même de ce qu'est le réel.

Mais c'est par un point de vue, si je puis dire, supérieur, qu'il faut s'apercevoir que c'est là précisément qu'il y a un réel, et que le fait que le sens ne se laisse pas prévoir dans ses avatars, c'est ça le réel du sens. C'est ça ce qui, du sens, appartient comme réel au langage.

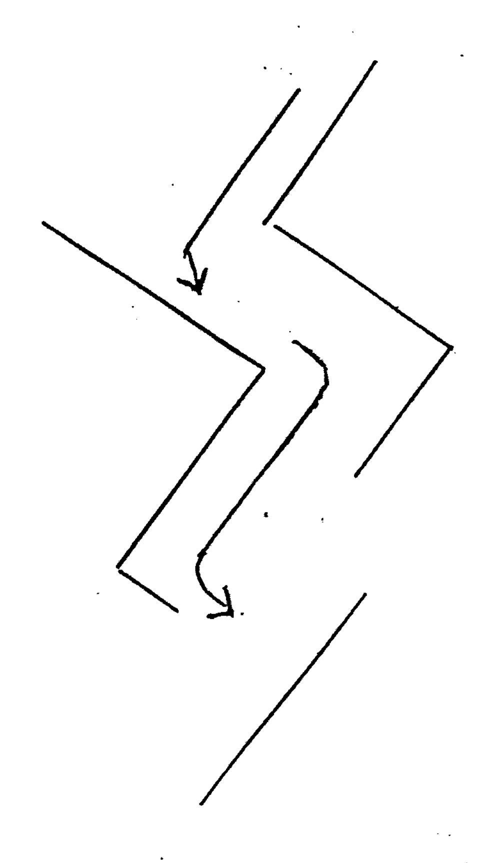
Le sens, en effet, n'est coincé par aucun signifiant, ne s'inscrit d'aucun signifiant, et c'est là, dans cette fuite même du sens, que Lacan propose que l'on aperçoive le statut le plus sûr, le plus "scientifique" du rapport sexuel. C'est dans la fuite du sens, à travers ce phénomène, que nous apparaît dans le langage l'inexistence du rapport sexuel.

Je vais essayer maintenant de faire apercevoir cette connexion un peu en court-circuit.

Lacan dit du rapport sexuel que *"le langage n'en fait jamais trace autre que d'une chicane infinie"*. Représentons-nous ça simplement. Voilà la petite boule du signifiant, et il s'agit de la faire tomber à pic dans le petit trou du signifié. Et la voilà bien conduite, et ça fait qu'on dit ce qu'on veut dire, on met dans le mille :



Dire qu'il s'agit d'une chicane infinie, c'est autre chose. D'ailleurs, il y a des petits jeux pour ça, des jeux où on fait passer une petite boule dans un réseau disposé en chicanes, et qui fait qu'on ne sait jamais dans quel trou elle va tomber - dans le 10, dans le 100, dans le 1000... Ca se présente plutôt ainsi:



Ce que Lacan propose, c'est que c'est comme ça que le langage fonctionne, à savoir qu'on ne sait jamais où ça va tomber, dans quel trou exactement ça va tomber. Il propose même que c'est infini, c'est-à-dire que ça ne tombe jamais. C'est en cela que la fuite structurale du sens est un réel. Si le sexuel n'est pas au niveau du signifiant - au niveau du signifiant nous avons le phallus mais nous n'avons pas le sexuel comme rapport -, eh bien, la conclusion de Lacan, c'est que le sexuel est au niveau du signifié. Le sexuel est au niveau de la fuite du sens.

Ca rend compte de l'écriture de Lacan lui-même. Il écrit, et il a écrit toujours davantage, au niveau de la fuite du sens, c'est-à-dire précisément des textes en chicanes. C'est amusant de voir, par exemple, des collègues espagnols qui ne savent pas le français et qui disent qu'ils n'arrivent pas à comprendre Lacan parce qu'ils n'ont pas accès à tel ou tel texte. Alors il y a des collègues bilingues qui leur traduisent Lacan en espagnol, qui le déchiffre, le font passer d'une langue à l'autre. Et après, de nouveau, ils disent: *nous n'y comprenons rien*. Ca veut dire qu'ils n'y comprennent rien comme nous-mêmes. C'est exactement ce que dit Lacan: *"Un message déchiffré peut rester une énigme."* Et c'est précisément parce que ça reste une énigme qu'on réclame encore une traduction de plus. Ca occupe ses élèves. Moi en particulier, mais bien d'autres aussi.

On cherche un métalangage, et moi-même à l'occasion aussi. On cherche un métalangage parce qu'on voudrait rester dans le signifiant. On rêve de trouver le signifiant qui pourrait enfin capturer le signifié. De fait, il n'y a que la fatigue qui peut interrompre ça, le moment où on dit : *c'est assez, j'ai mon compte!*

Dans l'analyse, à l'occasion, la fin vient aussi par la fatigue. Une analyse, c'est par excellence faire une expérience de la fuite du sens. Et le point de capiton qu'on trouve quand ça va à la conclusion, c'est toujours, en définitive, la satisfaction. C'est ce que j'ai signalé, après ma première année à écouter des témoignages de passe: le point de capiton qu'on trouve toujours, c'est la satisfaction. La passe, c'est toujours un témoignage de satisfaction.

Faisons encore un petit pas de plus dans cette direction où je ne peux pas développer tous les tenants et les aboutissants.

Ici, le réel que nous isolons, il est très spécial par rapport au réel que le discours scientifique arrive à situer. Parce que dans le discours scientifique, le réel s'ensuit d'un impossible qui se démontre par la nécessité, et que nous, dans cette dimension, nous sommes à partir de la contingence. Ce que nous avons au premier plan dans ces phénomènes du sens, c'est précisément la contingence. Tous les effets de contexte sont par excellence le règne de la contingence.

Quand Michel Bréal, titulaire de la première chaire de sémantique à Paris, essayait précisément de cerner la raison des transformations des significations - pourquoi un mot qui a voulu dire quelque chose se met-il à vouloir dire autre chose? comment apparaissent des locutions nouvelles et comment celles-ci meurent et tombent en désuétude? -, il ne pouvait que faire le constat que c'est parfaitement excentrique, qu'on ne peut tirer aucune loi de la gravitation du sens ou de l'énergie du sens. C'est pourquoi nous ne pouvons pas du tout, comme dans la science, espérer une formule du type de celle de Newton pour la gravitation ou d'Einstein pour l'énergie, c'est-à-dire une formule qui nous permettrait d'enfermer le réel dont il s'agit.

Dans la psychanalyse, à la différence de la science - et c'est à partir de là que Lacan a opposé psychanalyse et science -, nous opérons toujours à partir de la contingence. Ce que nous devons, nous, inférer, ce n'est pas, comme a pu le faire Newton, que dans le réel une formule est écrite. Nous devons inférer, au

contraire, qu'il y a une formule qui n'est pas écrite, et que c'est celle du rapport sexuel. Autrement dit, nous essayons de cerner un réel à partir de la contingence, et renvoyant à une formule non écrite, au fait qu'il y a une formule qui manque et qui fait que le langage continue à fonctionner en chicanes infinies.

Nous, nous nous donnons comme but de traverser le fantasme. Il faudrait d'abord s'apercevoir comme le fantasme est utile. Merci fantasme ! Le fantasme, c'est quand même ce qui, dans cette chicane infinie, nous donne un point de capiton. C'est grâce à la congélation du sens que nous appelons le fantasme, que nous nous tenons, que nous nous situons. Affronter le réel sans fantasme, je ne le souhaite à personne. Ca s'appelle par exemple, approximativement, la schizophrénie. Quand on a un fantasme, même quand on est fou à lier, on arrive quand même à s'en tirer. Voyez Schreber...

La traversée du fantasme, ça consiste sans doute à s'apercevoir et à cerner ce qu'il y a de contingence dans le réel de ce qu'on appelle une histoire. Ca rend sans doute délicat de se servir seulement de la paire du signifiant et du signifié. D'ailleurs, dans son écrit auquel j'ai déjà fait référence, à savoir l'introduction à l'édition allemande des *Ecrits* qui se trouve dans le numéro 5 de *Scilicet,* il est très frappant que Lacan fait toute une construction *sans* utiliser la différence du signifiant et du signifié, et qu'il la remplace par le couple du signe et du sens. Il dévalorise même explicitement, à la fin de ce texte, le terme de signifiant. Je le cite en abrégeant: *"La linguistique a fondé son objet en l'isolant du nom de signifiant."*

Autrement dit, précisément au moment où il réfléchit sur la fuite du sens, il dévalorise le terme de signifiant comme étant l'objet de la linguistique, et pas celui précisément de la psychanalyse. C'est comme si dans la dimension du langage, la linguistique avait prélevé le couple signifiant/signifié, comme si elle avait abstrait cette paire pour en quelque sorte raisonner sur les effets de signification. Mais, si on la suit dans cette voie, ce qu'on ne saisit plus, c'est ce qu'il y a de production de jouissance dans le langage.

C'est pourquoi Lacan, au couple signifiant/signifié, substitue le couple du signe et du sens. Au fond, c'est comme revenir en-deçà de la différence du signifiant et du signifié - différence qui permet de penser les effets de signification mais indépendamment de leur valeur de jouissance sexuelle. C'est là, au fond, tronquer le langage. Le langage, il faut le penser à partir de son objet perdu, à savoir le sens. C'est pourquoi Lacan restitue comme premier usage du signe, non pas, comme pour le signifiant, l'effet de signifié - le premier usage du signifiant c'est l'effet de signifié -, mais la jouissance sexuelle. Le premier usage du signe, c'est la jouissance sexuelle.

Alors le rêve, voie royale de l'inconscient ? Constatons d'abord que les rêves ne sont pas simplement à interpréter. S'ils sont à interpréter, c'est parce qu'ils sont chiffrés. Et ce qui doit nous interroger d'abord, c'est ceci: est-ce que c'est la signification qui est à interpréter, ou est-ce le pourquoi du chiffrage?

Constatons, justement à partir du rêve, que le premier effet de l'inconscient, c'est de chiffrer, c'est de nous livrer un message chiffré. C'est pourquoi, comme définition de l'inconscient, Lacan propose que *l'inconscient est chiffrage*. Et il nous faut supposer, à ce chiffrage lui-même, une satisfaction. La satisfaction de la jouissance est dans ce chiffrage lui-même.

Par rapport à ça, les discours, y compris le discours dit analytique, sont des bouchons. Ce que Lacan appelle les discours, ce sont les différents modes de boucher la fuite du sens. Et en effet, dans le discours analytique, le bouchon, c'est

l'analyste. Et quand le bouchon saute, il ne reste plus à l'analysant - s'il est allé jusque-là, jusqu'à faire sauter ce bouchon-là - qu'à devenir bouchon à son tour.

Napoléon disait qu'en amour, le courage est de fuir... Pardon? Vous dites? Ce n'est pas *courage*... c'est quoi?

X. *En amour, la seule victoire, c'est de fuir...*

Je reprends: *"En amour,la seule victoire, c'est de fuir"*. Eh bien, dans la psychanalyse, sans doute que le courage ce n'est pas de fuir. Le courage c'est de rester, de faire l'expérience de la fuite du sens jusqu'à témoigner d'un réel.

Je vous donne rendez-vous à l'année prochaine.